Intuition und Intellekt bei Henri Bergson.

Darstellung und Versuch einer Kritik.

Von

Roman Ingarden (Warschau).

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, Bergsons Auffassung der Intuition und des Intellektes in systematischer Weise einheitlich darzustellen und eine Kritik anzufügen, welche dialektisch vorgehend, die Schwierigkeiten und Mängel der Grundanschauungen Bergsons hinsichtlich der genannten Erkenntnisarten aufzuweisen versucht. Da aber eine solche Kritik eine endgültige Beurteilung der Bergsonschen Stellung noch nicht erlaubt, so ist unsere ganze Betrachtung nur als eine notwendige Vorarbeit zu den in dem verzeichneten Gebiete zu führenden positiven Untersuchungen aufzufassen. Aus demselben Grunde mußte an manchen Stellen der vorliegenden Schrift auf weitere Untersuchungen verwiesen werden.

Die Berücksichtigung der Literatur über Bergson konnte nur in verhältnismäßig engen Grenzen durchgeführt werden. Speziell die englischen Schriften waren mir leider unzugänglich. Zum anderen habe ich die »Literatur« absichtlich erst in dem Moment benutzt, in welchem ich mir im allgemeinen über meine Stellung zu Bergson im klaren war. Es konnte also nur Gleichheit, evtl. Verschiedenheit in den Ansichten festgestellt werden. Außerdem fühle ich mich verpflichtet, speziell hervorzuheben, daß ebenso das Verständnis der Bergsonschen Philosophie, wie die Möglichkeit einer Stellungnahme ihr gegenüber mir durch das Studium der phänomenologischen Schriften – vor allem aber der grundlegenden Arbeiten E. Husserls – wesentlich erleichtert wurden. Meinem hochverehrten Lehrer, Professor Husserl, verdanke ich außerdem viele wertvolle Einsichten, die zu erreichen er mir sowohl durch seine akademische Lehrtätigkeit, wie durch viele private Gespräche ermöglicht hat.

I. Teil.

DARSTELLUNG DER BERGSONSCHEN LEHRE.

I. Abschnitt.

DIE PROBLEMATIK.

Einleitung.

Der erste grundlegende Gedanke der Bergsonschen Erkenntnistheorie[1]) liegt in der Behauptung, daß wir unsere Bewußtseinszustände[2]) gewöhnlich nicht unmittelbar, sondern in gewissen, der räumlichen Welt entnommenen Formen wahrnehmen. Nicht die reale Wirklichkeit selbst, sondern nur ein ihr eigenes Wesen entstellender Aspekt, nur ihr Symbol tritt uns dann entgegen. Aus dieser Feststellung ergibt sich die Forderung, daß bei einer auf das Ich oder auf das Bewußtsein – was für Bergson ein und dasselbe ist – in seiner originalen Reinheit hinzielenden Untersuchung die Formen, die den sichtbaren Stempel der äußeren Welt tragen, eliminiert,[3]) bzw. die sozusagen »hinter« ihnen sich gewöhnlich verbergenden Strukturen des Bewußtseins gereinigt werden müssen. Nach Erfüllung dieser Forderung zeigen die unmittelbar erlebten Bewußtseinszustände eine Struktur, die mit der Struktur der räumlichen Gegenstände nichts gemeinsam hat, und die so eigentümlich ist, daß sie in ihrer Reinheit weder in einer intellektuellen Erkenntnis erfaßt, noch mittels unserer Sprache adäquat ausgedrückt werden kann.

Diese Sachlage gibt sofort Anlaß zu den Fragen 1. nach der Ursache und dem teleologischen Grunde einer solchen, die Bewußtseinszustände umformenden Wahrnehmung, 2. nach der Erkenntnisart, mittels welcher wir zu dem unmittelbar Gegebenen des Bewußtseins doch vorzudringen vermögen; oder – was letzten Endes auf dasselbe hinauskommt – zu den Fragen nach der Natur der intellektuellen und der intuitiven Erkenntnis.

Auf diesem Wege allein wird es freilich nicht gelingen, das Problem der Intuition in der Bergson eigentümlichen Fassung vollständig aufzuzeigen.

---

1) Vgl. »Essai sur les données immediates de la conscience« Paris 1889, deutsch: »Zeit u. Freiheit«, Diederichs, Jena 1911.

2) Wir gebrauchen das Wort »Bewußtseinszustände« nur, um das von Bergson verwendete Wort »les états de la conscience« wiederzugeben. In unseren kritischen Betrachtungen werden wir untersuchen, ob man hier von Bewußtseins*zuständen* ohne Mißverständnisse reden darf.

3) Vgl. »Essai« S. 172.

Zunächst wollen wir aber über die Sachlagen, die uns als Ausgang dienen, etwas näher berichten, um dann, vorläufig nur andeutungsweise, andere Gesichtspunkte heranzuziehen und vorerst die ganze Problematik zusammenzufassen. Und erst nach diesem allgemeinen Entwurf der zu behandelnden Fragen gehen wir zur ausführlichen Darstellung der Bergsonschen Ansichten über.

I. Kapitel.

Zwei Aspekte des Bewußtseins.

Wenn man sich zur Klarheit bringen will,[1]) in welchem Sinne von einem psychischen Zustande behauptet wird, er sei »mehr« intensiv als ein anderer von derselben Art, so stößt man, meint Bergson, auf eine merkwürdige Tatsache. Einerseits nämlich setzt jedes Verhältnis zwischen »mehr« und »weniger« die Ausgedehntheit und die Teilbarkeit der Verhältnisglieder voraus, weil es ein Verhältnis zwischen Enthaltendem und Enthaltenem ist. Würde also bei dem »mehr intensiv« das »mehr« im echten Sinne gebraucht, so müßten die psychischen Zustände sowohl unausgedehnt und unteilbar, wie ausgedehnt und teilbar sein. Das erste, soweit sie eben psychische Zustände sind, das zweite, soweit ihnen ein Intensitätsgrad zukommen soll. Andererseits überzeugt man sich aber, daß bei den Intensitäten das »mehr« in demselben Sinne, wie bei extensiven Größen, gebraucht wird, und daß auch in der Idee einer Intensität (so genommen, wie sie gewöhnlich vermeint wird) tatsächlich ein Bild von einer virtuellen Ausgedehntheit, von einem komprimierten Raume vorgefunden wird, der bei der Abspannung sich entfalten würde. Verschiedene Intensitäten eines Zustandes werden gewöhnlich als »Grade« vorgestellt und sogar als Quantitäten behandelt, welche man zu messen versucht: psychophysische Messungen. Damit wird das Vorhandensein eines Größen-, bzw. eines Raummomentes in der Anschauung dort festgestellt, wo es eigentlich nicht sein sollte. Man begeht also augenscheinlich einen Widersinn, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, ja man fühlt sich dazu in irgendeinem Sinne genötigt, auch wenn man schon auf die Schwierigkeit aufmerksam geworden ist.

Eine analoge Situation ergibt sich, wenn man die Bewußtseinszustände nicht einzeln für sich betrachtet, sondern in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit, so wie sie sich in der Zeit abspielen. Man sagt gewöhnlich, und findet darin gar keinen Anstoß, daß mehrere psychische Elementarzustände sich zu einem Hauptzustand verbinden. Man zählt aufeinanderfolgende psychische Zustände. Eine Mannig-

1) Vgl. zu dem folgenden: »Essai« I. u. II. Kap.

faltigkeit setzt aber ein Nebeneinander-gestellt-sein (juxtaposition) ihrer Glieder, das Zählen setzt das Vorstellen der gezählten Einheiten als distinkter, homogener Elemente im Raume voraus. Und in der Tat stellt man die psychischen Zustände, indem man sie zählt wie homogene Punkte einer Linie im homogenen Medium (man glaubt in der homogenen Zeit), vor, und begeht dadurch einen doppelten Widersinn. Denn vor allem wird den psychischen Zuständen eine Raumform aufgezwungen, von der sie in Wirklichkeit frei sind. Außerdem werden die aufeinanderfolgenden Zustände, die eine reine Sukzession bilden, in einem Zugleichsein vorgestellt und eo ipso in einen Raum hineingestellt.[1]) Man tut es aber gewöhnlich und findet es natürlich. Man glaubt es wäre schwer, die aufeinanderfolgenden Zustände anders vorzustellen. Auch hier also spielt ein Raummoment eine Rolle, wo es der Natur der Sache nach nicht auftreten dürfte.

Und doch kann der angedeutete Widersinn nicht bestehen, so sehr man es nicht anders vermag, so sehr man es für natürlich hält, die Intensitätsveränderungen oder die Mannigfaltigkeit der psychischen Zustände in der Zeit auf die oben beschriebene Weise vorzustellen. Die Begriffe der Intensität, der homogenen Zeit usw. können in der angedeuteten Gestalt nicht gültig sein, und ebensowenig kann die besprochene Vorstellungsweise der psychischen Zustände das wirklich Vorhandene wiedergeben. In ihr vielmehr muß gerade der Grund des Widersinns liegen, sie selbst muß eine Täuschung sein. Und da bei ihr immer ein Raumelement die verunreinigende Rolle spielt, so besteht die Vermutung, daß sie eine Verunstaltung der psychischen Zustände durch die Raumform ist. Rein in sich betrachtet müssen die Zustände frei von dieser Form sein und somit eine andere als die gewöhnlich vermeinte Struktur besitzen. Da aber diese Umgestaltung faktisch immer vollzogen wird und zu einer so starken Gewohnheit geworden ist, daß man die Zustände schwer auf eine andere Weise vorstellen (wahrnehmen) kann, so muß sie eine allgemeine Ursache ihrer Entstehung haben und den psychischen Individuen bestimmte Vorzüge im täglichen Leben bieten.

Die Untersuchung der Bewußtseinszustände bestätigt diese Erwägung. Die Bewußtseinszustände stellen sich nämlich – nach Berg-

1) »Remarquons que cette dernière image implique la perception, non plus successive, mais simultanée, de l'avant et de l'après, et qu'il y aurait contradiction à supposer une succession, qui ne fût que succession, et qui tînt néanmoins dans un seul et même instant.« Essai S. 77.

son — unter zwei verschiedenen Aspekten dar: unter dem dynamischen, wenn sie unmittelbar, so wie sie in Wirklichkeit sind, wahrgenommen (erlebt) werden, und unter dem statischen, wenn sie in einer Refraktion durch den Raum hindurch vorgestellt werden.[1])

Gewöhnlich werden die Bewußtseinszustände statisch vorgestellt (wahrgenommen). Wie starre, scharf unterschiedene Einheiten stehen sie dann da und verbinden sich untereinander zu einem Ich. Erlebt ein Ich in einem Momente mehrere Zustände, so haben diese miteinander nichts gemein. Sie treten nur nebeneinander auf, und stehen in verschiedenen Assoziationsverbindungen, die von bestimmten Gesetzen beherrscht werden (»Assoziationsgesetze«). Das besagt aber: die Qualität des betr. einzelnen Zustandes selbst, der gleichzeitig mit einer Anzahl anderer Zustände auftritt, wird durch die Qualitäten der letzteren nicht im geringsten tangiert. Die letzteren können durch vollständig andere ersetzt werden, oder überhaupt fortfallen, die Qualität aber des im Auge gehabten Zustandes bleibt in sich absolut »dieselbe«.[2])

Eine Aufeinanderfolge der Zustände in der Zeit beruht auf wechselndem Auftreten und Sichablösen in einem homogenen Medium: der Zeit, die gewöhnlich wie eine Linie vorgestellt wird. Ändert sich der Zustand selbst (wie z. B. in Fällen, wo wir sagen: »Meine Trauer hat sich gemildert«), so ist diese Änderung entweder auf ein Auftreten neuer Elementarzustände, die auf irgendwelche Weise assoziiert wurden und sich mit dem betreffenden Zustande verbinden, oder auf eine Intensitätsveränderung zurückzuführen, die in einem Stärker- evtl. Schwächerwerden desselben Zustandes besteht. Es gibt hier also eigentlich keine Qualitätsveränderung. Es gibt nur Qualitäten- und Quantitätenwechsel.[3]) Dabei sind die Zustände ent-

1) »La vie consciente se présente sous un double aspect, selon qu'on l'aperçoit directement ou par réfraction à travers l'espace.« Essai S. 104. Analog in bezug auf die Erfassung der Bewußtseinszustände anderer Personen: »Il faudra distinguer deux manières de s'assimiler les états de conscience d'autrui: l'une dynamique, qui consisterait à les éprouver soi-même; l'autre statique, par laquelle on substituerait à la conscience même de ces états leur image, ou plutôt leur symbole intellectuel, leur idée. On les imaginerait alors au lieu de les reproduire.« Essai S. 142.

2) Mit diesem letzten Satze glaube ich etwas schärfer ausgedrückt zu haben, was Bergson unter dem Ausdrucke »les états psychologiques indépendantes« versteht.

3) Diese Formulierung stammt nicht von Bergson selbst. Sie will in einer zusammenfassenden Formel das wiedergeben, was Bergson durch mehrere Vergleichsbilder zu veranschaulichen versucht. Vgl. vor allem die Ausführungen in Intr. à la mét. Rev. de mét. et de mor. 1903.

weder schon als unveränderliche Elemente genommen oder sind es noch nicht. Im letzteren Falle ist der betreffende, sich im Laufe der Zeit ändernde Zustand einer Reihe von Phasen gleich, die selbst als unveränderliche vorgestellt werden. Jedenfalls besteht die Veränderung in einem Durchlaufen oder Zusammensetzen einer Anzahl angrenzender, qualitativ verschiedener, distinkter und selbst unveränderlicher Elemente (etwa Strecken einer Linie). Und analog wie der Raum, in welchem eine verschieden-farbige Linie gezogen wird, von dieser verschieden ist, und als homogenes Medium vorgestellt wird, in dem die Linie sich ausstreckt, so ist die Zeit von den Zuständen, die sich in ihr abspielen, verschieden. Sie ist ebenso ein homogenes Medium, dessen Elemente (-Momente) distinkt sind und zueinander in dem Verhältnisse des Außer- und Nebeneinandergestelltseins stehen. Deswegen gibt es eigentlich kein W e r d e n der Zustände in der Zeit. Als im voraus fertige, gewordene Elemente spielen sie sich in der Zeit ab. Und wenn es auf die Qualität des Zustandes allein ankommt, so ist es völlig irrelevant, wie lange er dauert. Ebenso wie ein Rot nicht zu einer anderen Farbe wird, indem es sich über eine weitere Strecke, evtl. Fläche erstreckt, so hat die Dauererstreckung eines Zustandes auf seine Qualität gar keinen Einfluß. Analoges gilt von der Lage in der Zeit. Ein Zustand, soweit er qualitativ »derselbe« ist, kann sich ebenso heute wie morgen abspielen. Da es aber zum Wesen der kausalen Beziehung zwischen den Elementen der äußeren Welt gehört, daß diese Elemente als statische, unveränderliche und in ihrer Dieselbigkeit wiederholbare Elemente aufgefaßt werden, so ergibt sich aus der schon beschriebenen Struktur der Bewußtseinszustände, daß auch die Determinierung des aktuellen Zustandes durch die vorangehenden im Sinne einer kausalen Beziehung aufgefaßt wird. Andererseits ist es gleichgültig, ob der betreffende Zustand zur Vergangenheit, Gegenwart oder zur Zukunft gehört. Prinzipiell könnte jeder zukünftige Zustand vorausgesagt werden, wenn man nur von den Antezedenzien eine erschöpfende Erkenntnis hätte. Es gibt unter den psychischen Zuständen (sowie auch in der sonstigen Welt) nichts, was schlechthin, im eigentlichen Sinne des Wortes, n e u wäre. Jede Neuheit beruht auf einer neuen Kombination der schon früher vorhandenen Elemente. Prinzipiell: A l l e s i s t g e g e b e n.

Aber nicht bloß die Qualitäten zweier verschieden in der Zeit gelegenen Zustände eines und desselben Ich können »dieselben« sein. Dies kann auch in bezug auf Zustände verschiedener psychischen Subjekte der Fall sein. Denn die Qualitäten der Zustände sind von

jeder persönlichen Färbung frei. Daß etwas Zustand gerade dieser oder jener Person ist, liegt nicht an seiner Qualität als solcher. Metaphysische Theorien, die den statischen Aspekt für die allein wirkliche Struktur des Bewußtseins halten, leugnen deswegen die Existenz eines von den Zuständen verschiedenen Ich und beschränken sich auf die Zustände allein,[1]) oder aber hypostasieren es als eine die Zustände transzendierende, völlig qualitätslose Substanz, die sie nun zugleich für unerkennbar erklären. Andererseits werden die psychischen Zustände selbst für erkennbar und adäquat ausdrückbar gehalten. –

Die ganze hier gegebene Beschreibung ist freilich etwas zu radikal; sie ist eine Grenzbeschreibung. De facto werden nicht alle Zustände und nicht immer rein auf diese Weise vorgestellt. Nur für die mehr oberflächlichen Zustände (Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen) paßt diese Vorstellungsweise ungefähr ganz. Das ist auch erklärlich; denn es sind Zustände, in denen das Ich in Kontakt mit der räumlichen Welt tritt, und die deswegen irgendetwas von der Struktur des Raumes beibehalten und dadurch sich gewöhnlich unter dem statischen Aspekt geben.[2]) Zu je tieferen und komplizierteren Zuständen aber man greift, desto mehr wächst die Schwierigkeit, sie in der oben beschriebenen Weise vorzustellen. Die entsprechenden Vorstellungen werden jedenfalls etwas verworren, etwas unklar und nicht einstimmig sein. Der Rahmen dieser Vorstellungsweise wird gesprengt werden und es wird immer fühlbarer sein, daß er eben ein Rahmen, und als solcher verschieden von dem Eingerahmten ist. Anders gestaltete Realität wird immer hörbarer sprechen und gegen die statische Vorstellungsweise protestieren. Aus praktischen Gründen hält sich zwar der statische Aspekt im täglichen Leben durch, wobei es noch eine Rolle spielt, daß das Oberflächen-Ich mit dem der tieferen Zustände identisch ist.[3]) Alles weist aber

1) So die »Psychologie ohne Seele«.

2) »Notre moi touche au monde extérieur par sa surface; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes; et c'est pourquoi notre vie psychologique superficielle se déroule dans un milieu homogène sans que ce mode de représentation nous côute un grand effort. Mais le caractère symbolique de cette représentation devient de plus en plus frappant à mesure que nous pénétrons davantage dans les profondeurs de la conscience . . .« Essai, S. 95.

3) »Mais comme ce moi plus profond ne fait qu'une seule et même personne avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière.« Essai S. 95.

darauf hin, daß die statisch vorgestellten Zustände in Wahrheit nicht existieren, sondern eine Täuschung sind, die zu beseitigen ist, wenn man die wahre psychische Realität ergreifen will. Tut man es, so gelangt man zu dem zweiten, dynamischen Aspekt des Bewußtseins, zum Bewußtsein in der konkreten, reellen Dauer.[1])

Die Bewußtseinszustände in der reinen Dauer betrachtet, bilden – nach Bergson – keinerlei »Bündel« von starren, nebeneinander gestellten Elementen. Sie sind keine distinkten, getrennten Qualitäten, sondern sie verschmelzen sich (organisieren sich) zu einer einfachen (simple) Qualität. Deswegen könnte man – obwohl nicht ganz korrekt – sagen, ein Zustand ändere sich schon dadurch, daß er mit »anderen« Zuständen verschmelze, als mit denen er tatsächlich verschmolzen ist. Seine Qualität ist von der Qualität der Zustände, mit denen er zusammen auftritt, qualitativ abhängig, und umgekehrt. Aber schon diese Ausdrucksweise ist dem wirklich Vorhandenen nicht genau angepaßt. Und man darf sie nur unter dem Vorbehalt benutzen, daß sie nicht so verstanden werden darf, als ob es mehrere, voneinander unabhängige (indépendantes) Zustände gäbe, die ihre eigene Qualität haben und sich erst im Zusammensein modifizieren.[2]) Die »elementaren Zustände«, welche die Gesamtheit eines Zustandes ausmachen, sind – nach Bergson – nur Abstraktionen einer psychologischen Analyse. Vergißt man dies, so unterliegt man der Täuschung des statischen Aspektes. Ein »Zustand« bedeutet in Wahrheit eine fließende, bewegliche Zone, die von der Aufmerksamkeit besser beleuchtet wird und die alles umspannt, was wir im gegebenen Momente denken, fühlen und wollen, was wir – mit einem Worte – sind. Will man aber von den elementaren Zuständen doch reden, so hat ihre Mannigfaltigkeit mit der zahlenmäßigen Mannigfaltigkeit jedenfalls nichts zu tun. Sie ist eine eigentümliche, undefinierbare Qualität. Von jederlei Quantität – im strengen Sinne des Wortes – ist in der reinen Dauer nichts zu finden; somit gibt es nur qualitative Veränderungen.

Aber auch die Veränderung (changement) und die Aufeinanderfolge der Zustände in der Zeit (was für Bergson eigentlich ein und dasselbe bedeutet) ist von der des statischen Aspektes verschieden.

---

1) Bei Bergson »la durée réelle«, oder »la durée concrète« oder »la durée pure«.

2) »Mais d'une situation originelle qui communique quelque chose de son origiantité à ces èlements, c'est-à-dire aux vues partielles qu'on prend sur elle, comment pourrait-on cela figurer donnée avant qu'elle se produise?« L'Evolution crèatrice S. 30. (Vom Verf. unterstrichen.)

Die Zustände — in dem eben definierten Sinne — bilden einen in kontinuierlicher Veränderung, in einem unaufhörlichen Werden begriffenen Fluß (wobei das Fließen selbst, und nicht etwa das Flußbett oder die Flußrichtung, ins Auge gefaßt werden soll). Es gibt hier keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Verbleiben in »demselben« Zustand und dem Übergehen von »einem« Zustande in einen »anderen«. »Sein« besteht hier im »Sichverändern«. Und die Veränderung ist kein ruckweiser Wechsel, kein Ablösen, Erscheinen und Abgelöstwerden von unveränderlichen Elementen. Es ist ein wirkliches Sichverändern und ein kontinuierliches Sichverändern der Zustandsqualitäten selbst. Die Zustände fangen — im strengen Sinne des Wortes — nicht an und hören nicht auf. Es gibt keine noch so engen Intervalle, innerhalb deren die Zustandsqualität konstant bliebe. Auch von einem Infinitesimalintervall kann hier nicht die Rede sein. Es ist eben der Beweis, wie stark man an die Betrachtung des Bewußtseins unter dem statischen Aspekt gewöhnt ist, (oder was dasselbe besagt, an das Unterschieben eines homogenen Mediums unter die reine Heterogenität der Zustände), daß man auf den Gedanken einer Zusammensetzung einer einfachen, unteilbaren qualitativen Veränderungskontinuität durch infinitesimal kleine Homogenitäten kommt. In Wirklichkeit ist nichts davon zu finden. Ein homogenes Medium (wie es auch genannt werden mag, homogene Zeit oder homogener Raum) gibt es hier überhaupt nicht. Die wirkliche Zeit (la durée) ist im strengsten Sinne des Wortes reine Heterogenität. Sie und die Mannigfaltigkeit der Zustände sind ein und dasselbe.

Mit der letzten Feststellung hängt es zusammen, daß die Dauer als eine wirkende Ursache zu fassen ist. Dadurch allein, daß ein Zustand »so lange« (»genau so lange und nicht länger«) dauert, wird er zu einem solchen von bestimmter Qualität. Hätte er z. B. doppelt so lange gedauert, so wäre er dadurch allein schon zu einem anderen und zu einem qualitativ anderen geworden. Somit kann man hier keine zwei, ihrer Zeitlage nach, verschiedenen Zustände, welche »dieselbe« Qualität hätten, finden. Jeder aktuelle Zustand trägt sozusagen an seiner Stirn das Gepräge der ganzen ihm vorangehenden Geschichte von Zuständen, indem die letzten dem »aktuellen Zustand« — wenn diese Abstraktion erlaubt ist — eine eigentümliche Färbung verleihen. Die ganze Vergangenheit konserviert sich ununterbrochen, von sich selbst, automatisch. Sie folgt uns in jedem Momente des Lebens. Freilich wird sie ohne Zweifel nur in einem kleinen Bruchteil von uns vorgestellt, gedacht (und

dies hat ſeine zweckmäßigen Gründe, wie ſpäter gezeigt wird); mit unſerer geſamten Vergangenheit aber ſtreben, wollen und handeln wir. Deswegen iſt es unmöglich, daß zwei verſchiedene Reihen von Zuſtänden in einem identiſchen Zuſtande kulminieren. Jeder Zuſtand iſt ein einzig exiſtierender und ein ſchlechthin *neuer*. Und da er zugleich eine einfache (ſimple) Qualität iſt, ſo iſt er *unvorherſehbar*. Einmal geworden, expliziert er ſich durch das, was in dem betreffenden Ich im gegebenen Moment vorhanden iſt und was auf dieſes Ich eingewirkt hat, ſowie durch die Zuſtände, die dem betreffenden Zuſtande vorangegangen ſind und ihn motiviert haben. »Mais une intélligence, même surhumaine« — ſagt Bergſon in der Evolution créatrice — n'eût pu prévoir la forme simple, indivisible, qui donne à ces éléments tout abstraits leur organiſation concrète«.

Mit der Einzigartigkeit der Zuſtände in der reinen Dauer hängt es andererſeits zuſammen, daß die Zuſtände ſchlechthin *perſönliche* ſind. Zwiſchen Zuſtänden zweier verſchiedener pſychiſcher Subjekte liegt eine unüberbrückbare Kluft: die zwiſchen zwei verſchiedenen einfachen Qualitäten. Jeder Zuſtand trägt eine Färbung *des* Ich, deſſen Zuſtand er iſt, und iſt er tief genug, ſo prägt ſich in ſeiner Qualität die ganze Perſon aus.[1] Denn de facto miſchen ſich die zwei verſchiedenen Aſpekte durcheinander. Der ſtatiſche iſt vorhanden, und ſobald die Spannung des Lebens des betreffenden Individuums abflaut, ſobald dieſes nicht in ſeinen eigenen Tiefen lebt, ſondern ſich in den Oberflächen-Zuſtänden bewegt, erſtarrt die fließende, lebendige Maſſe der Zuſtände zu einer lebloſen, unperſönlichen Kruſte des ſtatiſchen Aſpektes.[2] Es baut ſich auf dem individuellen ein gemeinſames Ich auf, deſſen Zuſtände ein lebloſer Schatten, ein Phantom des wahren individuellen Ich ſind, ſo ſehr das unperſönliche Ich gewöhnlich als das wirkliche vermeint ſein mag.

Zu dieſer Gegenüberſtellung der zwei Aſpekte des Bewußtſeins iſt ergänzend zu bemerken, daß Bergſon auf ſeinem *anfänglichen* Standpunkte im »Essai« die in dem ſtatiſchen Aſpekte als das *homogene* Medium vorgeſtellte Zeit völlig mit dem *homogenen* Raume identifiziert (welcher von der konkreten Ausgedehntheit — wie ſich ſpäter zeigen wird — wohl

1) »Les sentiments pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacune l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux« (Essai 126).

2) Vgl. die geiſtreichen Ausführungen Bergſons im Essai S. 125—131 (Abſchnitt »l'acte libre«). Auch »Introduction à la métaphysique«. Erſt ſpäter wird es möglich ſein, auf die Spannung (tension) des Bewußtſeins genau einzugehen. Hier genügt das oben Angedeutete.

zu scheiden ist). Dabei leugnet Bergson im «Essai» die Existenz der Zeit in der Sphäre der materiellen Welt, so daß nur die konkrete Dauer des Bewußtseins als die absolut und allein existierende Zeit zu betrachten ist, eine Zeit, die unteilbar ist und nicht gemessen werden kann. Das Gemessene – etwa in den physikalischen Bestimmungen – ist nur der Raum und gezählt werden nur die Gleichzeitigkeiten mancher realer Vorkommnisse. Später sieht sich Bergson genötigt, mehrere reine Dauern anzunehmen, wobei die anfänglich behauptete Zeitlosigkeit der Materie sich in einen Grenzfall verschiedener Modi des zeitlichen Seins verwandelt. Aber die Leugnung der realen Existenz der physikalischen, homogenen Zeit bleibt dadurch unangetastet. Wir werden darüber später noch zu sprechen haben. Dagegen übergehen wir hier ganz die Erörterungen Bergsons im »Essai«, die die Einführung der Raumstruktur in die Sphäre des Bewußtseins in einzelnen Fällen betreffen. Denn ihre Darstellung würde uns in der systematischen Problematik nicht weiter führen. Andererseits würde eine etwa an sie angeknüpfte Kritik – so sehr wir diese Betrachtungen vorwiegend für Konstruktionen halten – zu dem Hauptthema nichts Wesentliches hinzufügen. Alle diesbezüglichen Behauptungen Bergsons können falsch sein; die Gegenüberstellung der beiden Aspekte aber – wenn sie in sich selbst nicht angreifbar ist – kann trotzdem aufrecht erhalten werden. Was endlich die allgemeinen Ursachen der Entstehung des statischen Aspektes sowie dessen Zusammenhang mit der intellektuellen Erkenntnis betrifft, so finden sich darüber in den anfänglichen Untersuchungen Bergsons nur gelegentliche Andeutungen, die zu einer ausführlichen Untersuchung nicht heranreifen. Im allgemeinen neigen sie zu der Auffassung, daß die Entstehung des statischen Aspektes auf praktische Umstände und Ziele des menschlichen Lebens zurückzuführen ist, und daß die intellektuelle Erkenntnis im Dienste der allgemeinen praktischen Zwecke steht. Erst »Matière et mémoire« bringt in dieser Richtung eine ausführliche Untersuchung, wobei die ursprüngliche Erklärungstendenz sich in eine ausführliche Theorie verwandelt. Wir werden bald diese Theorie darzustellen versuchen. Ehe wir aber dazu übergehen, wollen wir zunächst die Konsequenz aus der Gegenüberstellung der zwei Aspekte ziehen und das Problem der Intuition nach seinen verschiedenen Seiten formulieren. Da jedoch die Stellung des Intuitionsproblems durch die Untersuchungen der intellektuellen Erkenntnis bedingt ist, müssen wir die Ergebnisse der letzten zunächst als eine an sich bestehende Möglichkeit andeuten.

II. Kapitel.

Das Problem der Intuition.

Nach dem bis jetzt Dargestellten scheint die Aufgabe, psychische Zustände, so wie sie in Wirklichkeit sind, wahrzunehmen, zu erkennen und das Erkannte auszudrücken, leicht ausführbar und unproblematisch zu sein. Man macht einfach die Täuschung nicht mit, kehrt von Worten und Symbolen zu der Wirklichkeit selbst zurück, nimmt sie wahr, drückt das Vorgefundene aus – und man ist am Ende. Man beseitigt einen vielleicht oft begangenen Fehler, aber doch nichts mehr als einen Fehler. Wie ist von da aus auf die Problematik

einer vollständig neuen Erkenntnis zu kommen? Indessen verhalten sich die Sachen – nach Bergson – doch anders. Daß der statische Aspekt eine Täuschung ist, bleibt freilich außer Zweifel. Denn so sehr wir daran gewöhnt sind, die Bewußtseinszustände unter dem statischen Aspekte wahrzunehmen und diese ihre Gestalt für die Wirklichkeit zu halten, ist es für uns im Moment der Erfassung der reinen Dauer doch ganz zweifellos, daß allein die reine Dauer die schlechthin unmittelbar gegebene Realität ist. Dieser Realität gegenüber ist der statische Aspekt nur eine sozusagen aus einer gewissen Distanz und durch gewisse räumliche Formen . . . hindurch aufgenommene Ansicht vom Bewußtsein, eine Ansicht, die im Widerstreit mit der unmittelbar erfaßten Realität steht und sich eben dadurch als eine Täuschung erweist. – Diese Täuschung hat aber viel tiefere Ursachen; denn sie ist mehr als ein »zufälliger« Fehler. Der statische Aspekt ist nur sozusagen ein Einzelfall einer viel breiteren Erscheinung, deren Folgen eine Sphäre umspannen, welche gewöhnlich im Leben und auch in der Philosophie als die der »objektiven« Erkenntnis aufgefaßt wird, die Sphäre nämlich der intellektuellen Erkenntnis im weitesten Sinne des Wortes. Um dies zu zeigen, ist einerseits zu bemerken, daß der statische Aspekt ohne Schwierigkeit in Begriffe gefaßt und in Worten wiedergegeben werden kann, daß also seine Form mit der Form der intellektuellen Bestimmung übereinkommt und dadurch ihre innere Verwandtschaft mit der letzten erweist. Zugleich prätendiert diese intellektuelle Bestimmung – nach allgemeiner Ansicht der Philosophen – nicht nur für alle Erkenntnissubjekte, sondern auch in bezug auf alles zu gelten. Andererseits findet bei der reinen Dauer, die doch als absolute Realität betrachtet werden muß, gerade das entgegengesetzte statt. Es wurde z. B. oben gesagt: »Mehrere Bewußtseinszustände in der reinen Dauer verschmelzen zu einer einfachen Qualität; und dies sowohl in ihrem Zusammensein wie in der Aufeinanderfolge. Nimmt man die Worte »mehrere« und »eine einfache« im strengen abstrakten Sinne (so wie sie in den Begriffen der Einheit und der Vielheit dastehen), so ist mit dem Obigen eine Absurdität gesagt worden. Nimmt man aber diese Worte in noch so laxem Sinne, so wird das Ganze immer zu einem Widersinne neigen. Man wird diesen Widersinn auf dem Wege einer Vereinigung oder Verbindung der Idee der Einheit mit der der Vielheit auszugleichen suchen. Man wird aber auf diesem Wege niemals mehr erreichen als ein Symbol, in dem verschiedene Gegenstände mehr oder weniger gewaltsam zusammengepreßt worden sind. Wird man endlich einen von den beiden Be-

griffen, aus denen man die reine Dauer zusammensetzen will, mehr als den andern betonen, so wird man am Ende entweder zu der Behauptung gelangen, daß die Dauer einfach ist, oder zu der entgegengesetzten Behauptung. In beiden Fällen wird man aber das wirklich Vorhandene vergewaltigen. Denn behauptet man, die reine Dauer sei eine Einheit (unité), so protestiert dagegen der unendliche Reichtum der mannigfaltigen Zustände. Wollte man also dieser Mannigfaltigkeit gerecht werden, so müßte man zugeben, daß, wenn die Dauer noch eine Einheit sein soll, diese Einheit jedenfalls mit der leeren, unbeweglichen Einheit nichts zu tun hat. – Dadurch würde man aber bei dem Versuche der Rechtfertigung einer solchen Auffassung der Einheit in Verlegenheit geraten. Spricht man dagegen von einer Vielheit von Zuständen in der Dauer, in der nichts Fertiges, Festes existiert, in der es gar keine distinkten Glieder (Elemente) gibt, in der alles erst wird und, in seinem Verschiedensein werdend, zu einer fließenden, beständig sich verändernden, einfachen Qualität verschmilzt, so fragt man sich, ob eine solche Vielheit noch als »Vielheit« betrachtet werden darf? Was hat sie mit einer »Vielheit« noch gemeinsam? Und wie kann man andererseits der Wirklichkeit gerecht werden und die Einheit der Dauer restituieren? Man wird vielleicht versuchen, die Zustände immer zahlreicher zu nehmen, sie immer näher aneinander schieben. Es wird aber immer – solange man bei der Betonung der Vielheit verharrt – zwischen ihnen ein leerer Abstand bleiben. Dabei wird die Zusammenhanglosigkeit der einzelnen Zustände mit der wirklich vorgefundenen Einheit der Dauer im Widerstreit stehen. Mit einem Worte: Zu der reinen Dauer kann man nicht vordringen, solange man von den Begriffen der Einheit oder der Vielheit ausgeht und mit ihnen die reine Dauer fassen will. Dasselbe gilt in bezug auf die adäquate Ausdrückbarkeit. Was für Worte man zur Definition der Dauer verwenden mag, man wird nie das wiedergeben können, was in Wirklichkeit vorliegt. Man bleibt immer bei dem statischen Aspekte der Bewußtseinszustände stehen.[1])

---

1) Ich gebe hier bloß die Darstellung von einer Seite der sich hier eröffnenden Schwierigkeit wieder, wie sie in Bergsons Intr. à la mét. angedeutet wird. Man könnte aber dieselbe Schwierigkeit auch in bezug auf andere Momente hervorheben: z. B. könnte man fragen, wie die beiden folgenden Behauptungen zugleich bestehen können: 1. Die Bewußtseinszustände in der reinen Dauer fangen im strengen Sinne nicht an und hören nicht auf, – und 2. jeder Zustand (état) ist eine den ihm vorangehenden Zuständen gegenüber schlechthin neue, unreduzierbare Qualität u. dgl. m.

Der angedeuteten Schwierigkeit wird man auch nicht entgehen, wenn man etwa, statt sich der astrakten Begriffe zu bedienen (die vielleicht – wie man wohl sagen würde – wegen ihrer Abstraktheit und Leere hier nicht brauchbar sind)[1]) zu anschaulichen konkreten Bildern (images) greifen wollte. Denn ob man die reine Dauer mit einem Abwickeln evtl. Aufrollen eines Fadens, oder mit einem Passieren eines Farbenkontinuums, oder mit einer eine Verlängerung des Gummielastikumstückes hervorbringenden Bewegung vergleicht, immer wird einer der Fälle eintreten:[2]) Entweder wird der Dauer die Homogenität des Raumes, bzw. den Zuständen die Form des Außer-einander-gestellt-seins und des Fertigseins aufgewungen, oder wird die Einheit der Dauer so betont, daß die unendliche Mannigfaltigkeit der Zustände vergewaltigt wird. Und es kann nicht anders sein. Denn: »La vie interieure est tout cela à la fois, variété de qualités, continuité de progrès, unité de direction. On ne saurait la représenter par des images«.[3]) So kommt man zu folgendem Ergebnis: Einerseits gibt sich die reine Dauer in dem unmittelbaren Erleben als die absolute und einzige Realität in der Sphäre des Bewußtseins. Andererseits ist es unmöglich die reine Dauer begrifflich zu fassen, oder wenigstens ihre Natur durch die uns zur Verfügung stehenden Bilder adäquat zu veranschaulichen. Alle Niederschläge der intellektuellen Erkenntnis erweisen sich der reinen Dauer gegenüber völlig machtlos. Die reine Dauer kann also auf dem Wege der intellektuellen Erkenntnis nicht erfaßt werden, und da sie (und dabei auf eine jeden Zweifel ausschließende Weise) doch erfaßt wird, so muß die Erfassung einer Erkenntnisart angehören, die von jederlei intellektuellen Erkenntnis radikal verschieden ist. Nennt man die unmittelbare Wahrnehmung der reinen Dauer »Intuition«, so ergibt sich aus der bisherigen Betrachtung als erstes Problem die Frage, was die Intuition ihrer Natur nach ist. Ihrer Natur nach, denn die Existenz der Intuition steht in dem jetzigen Augenblick der Untersuchung nicht mehr in Frage. Diese Existenz ist ja gerade das (zunächst unverständliche) Faktum, das Bergson zu der folgenden

---

1) Was übrigens, wie ich hier hinzufügen kann, nur ein nicht zu rechtfertigender Ausweg wäre, dessen Unrechtmäßigkeit sofort erkannt wird, wenn man die hier noch feststehende und erst durch die jetzige Überlegung in Frage zu stellende Alleinherrschaft des Intellektes und das Postulat der allgemeinen Gültigkeit der Begriffe, so wie der von der Logik behaupteten prinzipiellen Möglichkeit des »Alles-auf-Begriffe-bringens«, berücksichtigt.

2) Vgl. Intr. à la métaphysique. Rev. d. mét. et de mor. 1903, S. 5 und 6.

3) l. c. S. 6.

Problematik veranlaßt. Durch die Existenz einer Realität, die sich den intellektuellen Formen[1]) nicht fügt, wird die Alleinherrschaft des Intellektes durchbrochen. Dadurch wird zugleich die Natur der intellektuellen Erkenntnis zum Problem. In ihr muß der Grund liegen, weswegen der Intellekt bei der Erkenntnis der reinen Dauer sich machtlos erweist.

Unter der Heranziehung der Kantischen Ausdrucksweise und Problematik kann man das Gesagte folgermaßen entwickeln:

Die Alleinherrschaft des Intellektes wird, wie gesagt, durch das Vorhandensein einer Realität, die durch ihn nicht erkannt und doch auf irgendeinem, bis jetzt theoretisch unerkanntem Wege, erkannt wird, gebrochen. Ist das Gesagte richtig, so gibt es nicht eine einzige, sondern es gibt wenigstens zwei Grundarten der Erkenntnis. Dadurch aber entsteht zunächst die Aufgabe der Bestimmung der Natur einer jeder von ihnen, sowie ihrer beiderseitigen Beziehungen. Andererseits kann und darf man nicht im voraus Prinzipien aufstellen, die für jede Erkenntnis überhaupt Geltung besäßen. Will man also, wie es Kant tut, apriorische Anschauungs- und Denkformen als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt aufstellen, so ist die Aufgabe falsch gestellt und birgt in sich einen Zirkel, indem sie die Einheitlichkeit und Alleinherrschaft der intellektuellen Erkenntnis, die erst zu beweisen wäre, stillschweigend voraussetzt.

Dabei brauchen aber nicht alle kantischen Behauptungen über Anschauungsformen, Raum und Zeit, und über die Kategorien in jeder Richtung falsch zu sein. Raum, Zeit usw. hören auf, Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt zu sein, können aber doch als notwendige Struktur zu einer Art der Erkenntnis gehören. Ist es aber so, so liegt die erste Aufgabe vor, alle zu dieser Art der Erkenntnis gehörigen Formen, ihre Natur, sowie die Rolle, die sie spielen, zu bestimmen und dadurch zugleich die Grenzen aufzuweisen, innerhalb deren sie Geltung besitzen. Daran knüpft sich sofort die zweite, weit wichtigere Aufgabe: Die Beantwortung der Frage nach der Genesis dieser Erkenntnisart. Denn in dem Momente, wo die erwähnten Formen nicht zu der Natur der Erkenntnis überhaupt gehören, sondern nur sozusagen einen Einzelfall der Erkenntnis bilden, der an bestimmte Bedingungen und Zwecke geknüpft ist, verlieren sie ihre Absolutheit und werden zu etwas Zufälligem und Bedingtem, dessen Genesis zu geben man verpflichtet ist.

---

1) Der Sinn dieses Wortes wird sich im nächsten Abschnitt klären.

Andererseits: Ist eine Erkenntnis, zu deren Bestehen Raum, Zeit usw. notwendig ist, dadurch in irgendeinem noch zu bestimmenden Sinne relativ, bleibt sie innerhalb der Grenzen einer bloßen Erscheinungswelt eingeschlossen, und ist sie nur eine Art der Erkenntnis, so folgt, daß nicht jede Erkenntnis relativ sein muß; — es ist also die Möglichkeit einer absoluten, die Realität selbst erfassenden Erkenntnis wenigstens prinzipiell nicht ausgeschlossen. Gibt es ferner eine Erkenntnis, die von den Formen des Raumes und der Zeit[1]) frei ist, so bricht sie die Fessel der Relativität und ist eine absolute Erkenntnis. Es wurde aber oben gezeigt, daß der homogene Raum (evtl. hom. Zeit) nur für den statischen Aspekt des Bewußtseins paßt, daß es aber eine Realität, die reine Dauer, gibt, die von der Form des homogenen Mediums vollständig frei ist, und daß es eine Erkenntnis von dieser Realität gibt. Sind also die obigen Analysen richtig, so ist die zu untersuchende Intuition die gesuchte absolute, metaphysische Erkenntnis. Somit ist das Problem der Intuition zugleich das der absoluten Erkenntnis und hängt mit dem Problem der Möglichkeit einer Metaphysik zusammen. Ist aber die Wissenschaft (science) etwas, in dessen Grenzen die intellektuelle Erkenntnis herrscht, will andererseits die Philosophie eine letzte und absolute Erkenntnis vom Universum geben, so hängen mit den Problemen der intuitiven und der intellektuellen Erkenntnis die Probleme der Möglichkeit der Wissenschaft und der Philosophie, sowie die der fundamentalen Abgrenzung zwischen ihnen, zusammen.

Man muß aber etwas genauer sein und das Problem nach seinen verschiedenen Seiten und unabhängig von der Kantischen Philosophie formulieren. Zu diesem Zwecke ist einiges von den späteren Untersuchungen — vorläufig als eine hypothetische Möglichkeit — schon hier kurz anzudeuten.

1. Nehmen wir also mit Bergson an, es gebe zwei verschiedene Erkenntnisarten: die intellektuelle und die intuitive. Nehmen wir weiter an, daß die intellektuelle Erkenntnis immer dann zur Ausübung gelangt, wenn wir im täglichen Dasein leben und natürlich nach außen gerichtet sind. Es ist zu vermuten, daß die Umstände, unter welchen diese Erkenntnis zur Ausübung kommt, sie auf irgendwelche Weise formen. Nehmen wir an, daß dies in der Tat so ist. In den Umständen liegt aber Doppeltes: a) Das tägliche Leben ist aufs Handeln

1) Immer im Sinne des homogenen Raumes und der homogenen Zeit!

gerichtet; im Grunde ist es nichts anderes als Handeln (»vivre c'est-à-dire agir« sagt Bergson öfters), b) das Leben und Handeln spielt sich in einer materiellen Welt ab. Nach der Annahme muß beides in der unter diesen Umständen ausgeübten Erkenntnis zur Ausprägung kommen. Die intellektuelle Erkenntnis muß also erstens eine Erkenntnis sein, die zum Ziele eine zu vollziehende Handlung hat, d. h. sie muß den Bedingungen der Handlung angepaßt sein. Sie muß zweitens eine Erkenntnis der materiellen Welt sein. Im Grunde fällt beides zusammen, da die Handlung sich nur in und an der Materie abspielen kann, und soll sie gelingen, so ist vor allem die Materie zu erkennen, und so zu erkennen, wie dies für die Handlung von Bedeutung ist. Die intellektuelle Erkenntnis zielt somit ursprünglich auf eine Handlung hin und ist ihr angepaßt. Stellt dies an sie gewisse Forderungen, zwingt es sie bestimmte Formen anzunehmen, so dürfen diese Formen nur in den vom Gesichtspunkte der zu vollziehenden Handlung bestimmten Grenzen mit Erfolg angewendet werden. Will man also eine uninteressierte, reine Erkenntnis, eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen haben, so muß man diese Formen beseitigen, sich von ihnen frei machen. Ist die Intuition, wenn sie möglich ist, von diesen Formen frei, so ist sie eine reine uninteressierte Erkenntnis. Das Problem der Intuition ist also das Problem der uninteressierten Erkenntnis.

2. Wenn die Formen der intellektuellen Erkenntnis die zu erkennende Realität umgestalten, so ist das auf diesem Wege Erfaßte nur eine Erscheinung, ein Schein, ein Symbol von der Realität, nicht aber sie selbst, (unabhängig davon, wie sich der Sinn dieser »Erscheinung« im Laufe der Untersuchung bestimmen mag). Die intellektuelle Erkenntnis ist in diesem Sinne relativ. Dabei kann die Relativität bei verschiedenen Grundarten von Realitäten verschieden groß sein, ja, sie nähert sich in gewissen Fällen aproximativ an das Absolute, da die Handlung nicht im Irrealen verlaufen kann. Gibt es aber eine Intuition, d. h. eine von Handlungsformen freie Erkenntnis, so ist ihr Problem mit dem der absoluten, unmittelbaren, metaphysischen Erkenntnis identisch.

3. Ist aber die Realität im letzten Grunde ein ewiges Werden, ein unaufhörliches Sichverändern und Sichbewegen, und fordert anderseits die zur Erhaltung des Lebens notwendige Handlung fertige, gewordene und unveränderliche Elemente, so muß die ihr angepaßte Erkenntnis eine Erkenntnis des Fertigen und Statischen sein, die Intuition aber die Erkenntnis des Werdens und der Veränderung

So ist das Problem der uninteressierten und absoluten Erkenntnis eins mit der Frage nach der Erkenntnis des Werdens und der Veränderung (changement).

4. Nehmen wir an, daß man zwischen zwei Arten der Handlung unterscheiden muß: zwischen der Handlung, welche im praktischen Leben bei der Verfertigung nützlicher Gegenstände zur Ausübung gelangt, und der »freien« Handlung, einem freien, aus dem Innern des Menschen kommenden Entschlusse und dessen Vollzuge. Nehmen wir weiter an, daß die erste nach bestimmten Modellen (Typen, Formen) sich abspielt, die durch Wiederholung zum Schematismus und zur Mechanisierung erstarrt sind. Daß dagegen die zweite einer schlechthin neuen Lösung eines dem Individuum durch das Leben gestellten Problems vergleichbar ist, welche ausschließlich aus dem innersten Wesen des Individuums entspringt und nicht aus den mechanisierten und aus den äußeren Umständen des Lebens entstandenen Gewohnheiten. Bei der ersten Art der Handlung würde die Benützung der intellektuellen Formen, bzw. das Betrachten der eigenen psychischen Zustände unter dem statischen Aspekt vollkommen passend und ausreichend sein. Die freie Handlung müßte indessen ein inneres, unmittelbares Gewahrwerden des Individuums von sich selbst (die Intuition) in sich schließen. So hängt — unter der gemachten Annahme — das Problem der Intuition mit dem des freien Willens eng zusammen.[1])

5. Fordert die tägliche, mechanisierte Handlung das Fertigsein (Gewordensein) und die Unveränderlichkeit der Elemente, spielt sie sich an der Materie ab, und ist jede Realität ein Werden (evtl. Entwerden), so muß dies Werden der Materie ein solches sein, daß es von irgend welcher Seite das Fertigsein, das Gewordensein darbietet, so muß die Materie wenigstens als eine Tendenz zum Statischen gefaßt werden[2]) — da sonst eine Handlung nicht möglich wäre. Der Intellekt also, der das Statische zu erfassen vermag, ist vor allem eine Erkenntnis der Materie. Gibt es aber zugleich eine Realität, die von keiner Seite irgend etwas Gewordenes, sondern ein pures Werden ist, und ist das Leben eben diese Realität, so ist die Frage nach der Intuition, die über das Statische hinausgeht, und das Werden selbst zu erfassen vermag, mit der Frage nach der Erkenntnis des Lebens identisch.

---

1) Ein noch engerer Zusammenhang wird später dargestellt.

2) Vgl. d. Kapitel über die ideelle Genesis der Materie und des Intellektes.

6. Bildet die Urnatur des Lebens das Bewußtsein, und ist es nur, wenn es im Werden, in der reinen Dauer begriffen ist, rein zu erfassen, so ist das Intuitionsproblem das Problem der Erkenntnis des Bewußtseins in der reinen Dauer. Leben endlich die Menschen als Handlungssubjekte im Kontakt mit der materiellen Natur und in einer menschlichen Gemeinschaft, so ist es verständlich, daß — nach der Ausbildung der intellektuellen Erkenntnisweise mit ihren mannigfachen Formen und bei dem Vorwiegen der praktischen, nach außen hin gerichteten Einstellung — sie unwillkürlich die Formen der intellektuellen Erkenntis auch auf das innere Leben anwenden, und daß dadurch eine täuschende Vorstellungsweise der Bewußtseinszustände entsteht: der statische Aspekt.

Auf diese Weise schließt sich der Kreis der Fragen, der das Intuitionsproblem umfaßt. Jetzt schon sieht man die grundlegende Bedeutung, die für das ganze System Bergsons die Scheidung zwischen der reinen Dauer und dem statischen Aspekte des Bewußtseins hat. Dies wird im Laufe der weiteren Darstellung noch klarer werden. Natürlich sind es nicht alle Seiten des Problems, die oben zusammengestellt wurden[1]). Einige andere werden im Laufe der Darstellung — nach Heranziehung der neuen Problemverschlingung in der Evolution créatrice — noch hinzukommen. Es ist aber notwendig, zuerst von den bisherigen Allgemeinheiten in kronkretere Untersuchungen überzugehen und das, was hier hypothetisch angedeutet ist, aufzuzeigen.

Wir gehen somit zu der Darstellung der Bergsonschen Untersuchungen über die intellektuelle Erkenntnis über, um sodann zu der Intuition zurückzukehren.

II. Abschnitt.
DER INTELLEKT.

Einleitung.

Die Bergsonschen Untersuchungen über die intellektuelle Erkenntnis bzw. den Intellekt — im weitesten Sinne des Wortes — kann man zunächst in zwei Gruppen sondern: 1. in die »psychologischen« (bzw. »erkenntnistheoretischen«)[2]) und 2. in die metaphysischen Unter-

1) Eine solche Zusammenstellung gibt Bergson selbst in seinen Werken nicht. Sie dürfte aber der Klarheit und Übersichtlichkeit der Problembehandlung dienlich sein.

2) Die Verschiedenheit der erkenntnistheoretischen Problematik und Methode von der »psychologischen« beachtet Bergson selbst nicht!

suchungen. Jedoch auch innerhalb der »psychologischen« Betrachtung ist man genötigt, eine Scheidung zu statuieren zwischen den rein psychologischen und mehr auf das Bewußtseinsmäßige gehenden Untersuchungen und den entwicklungspsychologischen Untersuchungen, welche sich mit verschiedenen realen Tendenzen und ihrer Entwicklung in der Gesamttendenz des Lebens befassen. In dem Moment, in dem man die Entwicklungstheorie Bergsons hat, bilden die ersten einen Spezialfall der allgemeinen Theorie; vor der Entstehung der Entwicklungstheorie aber bildeten sie einen Weg zu der letzteren und enthalten auch jetzt eine Teilbegründung der allgemeinen Auffassung des Intellektes, indem sie vor allem den Beweis der Handlungsbezogenheit der äußeren Wahrnehmung darlegen. Somit werden wir mit der rein psychologischen Betrachtung anfangen, der sich dann die entwicklungspsychologische und die metaphysische anreihen werden. Dabei beschränken wir uns in der psychologischen Betrachtung hauptsächlich auf die Herausstellung der Handlungsbezogenheit der äußeren Wahrnehmung nebst einem Exkurs über die Genese der allgemeinen Ideen. Dagegen müssen wir in der entwicklungstheoretischen Betrachtung wenigstens in einigen Sätzen auf die Entwicklung überhaupt und auf den Instinkt eingehen.

Um die Verschiedenheit der Betrachtungsweise sowie den Übergang von den psychologischen zu den entwicklungstheoretischen und metaphysischen Untersuchungen etwas genauer anzudeuten, sei noch folgendes bemerkt:

Der wesentlich dualistische Essai, in welchem die Entdeckung der reinen Dauer zum Durchbruch kam, führte in natürlicher Konsequenz zu den metaphysischen Problemen des Dualismus und nötigte die Schwierigkeiten zu lösen, in die sich sowohl der Realismus wie der Idealismus einerseits, Spiritualismus und Materialismus andererseits verwickeln. Die Untersuchung dieser Systeme[1]) ergab, daß sowohl der Realismus wie der Idealismus auf ein — nach Bergsons Meinung — anfechtbares und zu unlösbaren Schwierigkeiten führendes, gemeinsames Fundament sich stützen, welches in folgende zwei Behauptungen sich zusammenfassen läßt: 1. Die äußere Wahrnehmung, und allgemeiner, die Bewußtseinszustände sind D u p l i k a t a von entsprechenden materiellen Realitäten. 2. Die äußere Wahrnehmung (perception éxterne) ist eine uninteressierte, reine

1) Vgl. vor allem die angegebenen Resultate in »Matière et mémoire« S. 11—14, 252—255.

Erkenntnis. Die Natur der Wahrnehmung und ihre Beziehung zu der in ihr erkannten Realität (Materie) war also das nächstliegende Thema der Untersuchung. Da sich aber bald erwies, daß die konkrete Wahrnehmung mit Erinnerungselementen durchsetzt ist, führte das Anfangsproblem zur Untersuchung des Gedächtnisses und seines Verhältnisses zur reinen Wahrnehmung. Die Lösung des Wahrnehmungsproblems sollte die für metaphysische Fragen notwendige Korrektur der bisherigen Auffassungen ergeben, die Lösung des Gedächtnisproblems dagegen sollte einerseits einen indirekten empirischen Beweis der Bergsonschen Auffassung der reinen Wahrnehmung liefern, andererseits das metaphysische Problem der Seins-Unabhängigkeit des Geistes (l'ésprit) wiederum auf empirischem Wege lösen. Auf diese Weise handelte es sich also um eine psychologische[1]) Untersuchung der Bewußtseinszustände, welche einerseits in erkenntnis-theoretische, andererseits in metaphysische Fragen hinauslief. Sie ergab als Resultat eine eigentümliche Teleologie in der Struktur der Bewußtseinszustände der erkennenden, allgemeiner, der lebenden (menschlichen) Subjekte, m. a. W. eine sich im Laufe der Zeit vervollkommnende Anpassung an die Bedingungen und Zwecke des Lebens.[2]) Dabei wurde diese sich anpassende Struktur als eine sich entwickelnde Realität, die verschiedenen Grade der Vollkommenheit der Anpassung als verschiedene Phasen der Entwicklung einer ursprünglichen realen Tendenz aufgefaßt, welche selbst nur eine Linie der Entwicklung einer Urtendenz — des Lebens — ist.

Mit dem zuletzt Gesagten stehen wir schon auf dem Boden der »Evolution créatrice«,[3]) die sich als Aufgabe die Bestimmung des Sinnes dieser Teleologie und der Entwicklung, sowie eine Rekonstruktion der faktischen Entwicklung gestellt hat. Die ursprünglich psychologische, obwohl ins Metaphysische und Erkenntnistheoretische[4]) auslaufende Untersuchung der »Matière et mémoire« verwandelt

1) Nach Bergsons ausdrücklicher Meinung (vgl. die Vorrede zur VII. französischen Ausgabe der Matière et mémoire S. X—XII) und der tatsächlichen Durchführung der Untersuchungen in diesem Werke.

2) Vorläufig wird offen gelassen, wie diese Teleologie genau zu fassen ist. Alle hier verwendeten Ausdrücke werden sich im Laufe der Darstellung genau bestimmen.

3) I. Aufl. Paris, Alcan 1907. Deutsch: »Schöpferische Entwicklung«, bei E. Diederichs, Jena 1911.

4) Dies letzte, d. h. die Verwandlung der psychologischen Untersuchungen in erkenntnis-theoretische, wird von Bergson selbst nicht hervorgehoben und auch nicht zum Bewußtsein gebracht. Und dies ist ein für Bergson charakteristisches Moment.

sich in eine metaphysische Entwicklungstheorie verschiedener Urrealitäten, oder besser Urtendenzen. Unter diesen befinden sich auch die Erkenntnistendenzen, in die Gesamtheit der Entwicklung verwoben. Deswegen sind sie nur in dieser Verwebung zu untersuchen und aus ihr zu verstehen. So erhält man eine auf Metaphysik sich gründende, selbst metaphysische Erkenntnistheorie. Das Metaphysische und das Erkenntnistheoretische rücken ganz nahe aneinander, so daß die beiden Sachen sich fast als dieselbe, bloß von verschiedenen Seiten betrachtete, geben.[1])

Freilich wird auch in der »Evolution créatrice« zwischen psychologischen Problemen und der Genesis des Intellektes geschieden. Die hier entwickelten psychologischen Betrachtungen aber sind von denen in »Matière et mémoire« insoweit verschieden, als die letzteren mehr psychologisch, d. h. mehr auf das Bewußtseinsmäßige gerichtet sind, während in der »Evolution créatrice« der Intellekt vor allem als eine Fähigkeit (Tendenz) behandelt wird, die sich in einer Mannigfaltigkeit von Tendenzen entwickelt. Dabei tritt in der »Evolution créatrice« viel deutlicher die Beziehung zum Handeln (speziell zu verfertigendem Handeln [fabrication]) und zu der Materie, an der sich die Handlung abspielt, sowie die eigentümliche Teleologie der Entwicklung verschiedener Bewußtseinstendenzen hervor. Und erst an solche psychologische Untersuchung schließt sich die metaphysische Genesis des Intellektes an.

I. Kapitel.
Die psychologische Betrachtung.
1. Die äußere Wahrnehmung.

Unter den Problemen der intellektuellen Erkenntnis im weitesten Sinne des Wortes steht an erster Stelle das Problem der »sinnlichen« Erkenntnis von der äußeren Welt, oder mit anderen Worten das Problem der äußeren Wahrnehmung. Bergson sucht zu zeigen, daß die äußere Wahrnehmung keine reine Erkenntnis ist, sondern daß sie auf die Handlung bezogen und nur von dieser Handlungsbezogenheit aus zu verstehen ist.[2]) Sein Gedankengang ist in der Hauptsache folgender:

---

1) Die Frage, wie Erkenntnistheorie und Metaphysik zueinander stehen, wird noch in diesem Abschnitt zur genaueren Erörterung kommen.

2) Vgl. zu dem Folgendem: »Matière et mémoire«, Paris, Alcan 1896. Wir beschränken uns hier auf den Bergsonschen Beweis der Handlungsbezogenheit der äußeren Wahrnehmung und die daraus sich ergebenden Lehren. Dagegen lassen wir die mannigfachen Fragen beiseite, mit denen das Problem der äußeren Wahrnehmung bei Bergson in »Matière et mémoire« verflochten

Es gibt ein System von »Bildern« (images)[1]), welche von »mir« wahrgenommen, oder nicht wahrgenommen werden, je nachdem ich meine Sinne öffne oder schließe. In diesem System stehen alle Bilder in gegenseitigen Aktions- und Reaktionsbeziehungen, die sich über alle Teile jedes einzelnen Bildes erstrecken. Jedes Bild ändert sich für sich selbst und ist in diesen Veränderungen, sowie in seinem Sein, von dem Sein und den Veränderungen des ganzen Systems funktionell abhängig. Die Aktionen und Reaktionen spielen sich nach bestimmten konstanten Gesetzen ab, die ich Naturgesetze nenne, und deren vollkommene Kenntnis jedes zukünftige Geschehen vorauszusehen und zu berechnen gestattet. Das setzt das Beschlossensein der zukünftigen Bilder in ihrer Gegenwart voraus, und schließt die Hinzufügung von etwas schlechthin Neuem aus. In diesem System befindet sich als eines von seinen Bildern »mein Leib« (mon corps), der sich dadurch von allen anderen Bildern unterscheidet, daß er nicht bloß von außen her durch Wahrnehmungen (perceptions), sondern auch von innen her durch affektive Empfindungen (affections)[2]) von mir erkannt wird.

---

ist, die aber für das Problem der Intuition und des Intellektes ohne wesentliche Bedeutung sind.

1) Um die Einheitlichkeit der Terminologie mit der vorhandenen deutschen Übersetzung von »Matière et mémoire« (Jena, E. Diederichs 1906, 2. Auflage 1919 neu übersetzt von J. Frankenberger) zu wahren, und weil es wirklich kein passendes Wort für die Bezeichnung dessen gibt, was Bergson unter »image« versteht, habe ich mich entschlossen die Terminologie der Diederichschen Übersetzung, die das Wort »image« durch »Bild« ersetzt, beizubehalten. Es muß aber gleich darauf hingewiesen werden, daß Bergson unter »image« nicht ein »Bild« versteht, das eine Abbildung eines nicht selbstgegenwärtigen Originals ist. Vielmehr will er eben diese Bedeutung des Wortes ausschließen, indem er die Auffassung der äußeren Wahrnehmung als eines »Duplikats« bekämpft (zitiert wird nach der wesentlich besseren Übersetzung der 2. Auflage). Zur Bedeutung des Wortes »image« ist zu vergleichen: Matière et mémoire, S. 1: »Me voici donc en presence d'image au sens le plus vague ou l'on puisse prendre le mot«. Außerdem: Vorrede zur 7. Auflage von Matière et mémoire S. II: »Et par »image« nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, — une existence située à mi-chemin entre la »chose« et la »représentation«. — »Donc, pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons: c'est une image, mais une image qui existe en soi.«

2) In der deutschen Übersetzung wird das Wort »Gefühle« gebraucht, was mir unpassend zu sein scheint. Vgl. Bergson: Essai, die Betrachtungen über die »Affections« im Unterschied zu anderen Gefühlszuständen, sowie den vorstellungsmäßigen Empfindungen. Ebenso M. e. m. S. 43ff.

Diese Empfindungen sind zwischen die Einwirkung der äußeren Reize und die Bewegungen, die ich ausführe, eingeschaltet und bestehen in einer Unzahl von in Entstehung begriffenen (commencées), aber nicht ausgeführten Bewegungen, in einer Andeutung eines praktischen Entschlusses, aber nicht in einer Nötigung, welche die Wahl ausschließt. Sie treten immer dann auf, wenn ich Initiative ergreife, erlöschen aber, wenn meine Aktivität zur Gewohnheit und Automatismus geworden ist. Allem Anscheine nach ist also der Akt, in den der affektive Zustand mündet, durch seine Antecedenzien nicht so eindeutig und streng bestimmt, wie eine Bewegung durch die ihr vorangehenden Bewegungen. Wenn überhaupt etwas schlechthin Neues in der Welt geschehen kann, so kann es nur durch so etwas, wie »meinen Leib« hervorgebracht werden. »Mein Leib« ist auch nichts anderes als ein Instrument der Handlung und nur das.[1]) Er empfängt Bewegungen, die von anderen Bildern kommen, und reagiert mit Bewegungen, wie alle anderen Bilder. Der Unterschied besteht nur darin, daß er in dieser Reaktion einen Spielraum zur Wahl hat. So kann er auch ein Zentrum der Unbestimmtheit genannt werden, die durch seine Existenz in das Weltganze eingeführt wird. — In demselben System von Bildern finde ich andere Bilder, die meinem Leibe ähnlich sind: die Leiber anderer Lebewesen, Menschen und Tiere. Sie alle sind Zentren der freien Handlung, bzw. der Unbestimmtheit.

Wenn aber die Rolle des Bildes, das ich meinen Leib nenne, in der Ausübung einer wirklichen Einwirkung (influence réelle) auf die umgebenden Dinge, und somit in der Wahl zwischen verschiedenen materiell möglichen Verhaltungsweisen besteht, so muß mein Leib eine bevorzugte Stellung den Dingen gegenüber einnehmen, oder die Dinge müssen ihm mit anderen Worten auf irgend welche Weise ihre Vorzüge evtl. Nachteile für seine mögliche Handlung andeuten, d. h. die mögliche Handlung des Leibes auf sie widerspiegeln. Und es gibt in der Tat außer dem ersten ein zweites Bildersystem. Nicht aber so, als ob es ganz andere Bilder wären. Im Gegenteil, in das zweite System gehen dieselben Bilder ein, welche zu dem ersten System gehören, nur daß sie in diesem Falle nicht auf sich selbst, sondern auf meinen Leib, als ein Zentrum der Handlung, bezogen sind. Sie gruppieren sich hier um den Leib als ein Zentrum in verschiedenen Entfernungen herum, und diese Entfernung stellt im Grunde nichts anderes dar als »das Maß, in dem

1) »Notre corps est un instrument d'action, et d'action seulement.« M. e. m. S. 251.

die Dinge der Umwelt gegen die unmittelbare Wirkung meines Leibes sozusagen versichert sind«.[1]) Je weiter der Horizont ist, in dem die Bilder liegen, um so einförmiger heben sie sich von dem Hintergrunde ab; je enger er dagegen ist, desto deutlicher werden die Entfernungsunterschiede und die Lageanordnung der Dinge, »je nach der größeren oder geringeren Leichtigkeit, mit welcher mein Körper sie berühren und bewegen kann«.[2]) Die Bilder ändern sich durch und durch in ihrer Dimension, Gestalt und Farbe je nach der kleinsten Bewegung meines Leibes, oder je nach der leisesten Veränderung, die in dem Leibe stattfindet; ja, sie können auch vollständig verschwinden, wenn eine kleine Änderung eines bestimmten Gehirnteiles hervorgebracht wird. Sie sind in diesem System in ihrem Sein und ihren Veränderungen von den Veränderungen, die sich in dem betreffenden Zentrum abspielen, funktionell abhängig. Andererseits sind sie in viel höherem Maße veränderlich als die Bilder des ersten Systems und spiegeln die mögliche Handlung des Leibes wieder. Das erste System nennt man »Materie«, das zweite »die äußere Wahrnehmung«. Und das Problem, das hier vorliegt, lautet in der vorläufigen Formulierung: »D'où vient que les mêmes images peuvent entrer à la fois dans deux systèmes differents, l'un où chaque image varie pour elle-même et dans la mesure bien définie où elle subit l'action réelle des images environnante, l'autre où toutes varient pour une seule, et dans la mesure variable où elles réfléchissent l'action possible de cette image privilégiée?«[3])

Das Vorhandensein der beiden Systeme kann niemand leugnen. Und alle Versuche der Lösung des eben angedeuteten Problems gingen dahin, nach der Setzung als Realität eines der Systeme das Vorhandensein des anderen zu deduzieren.[4]) Man muß aber nach Bergson das e r s t e System voraussetzen, weil das zweite von manchen Elementen des ersten Systems (von den Handlungszentren) abhängig ist, und weil die Handlungszentren nur in dem g a n z e n System existieren können. Man muß es aber so, wie es wirklich ist, d. h. mit den H a n d l u n g s zentren voraussetzen und beachten, daß die Bilder des zweiten Systems die mögliche H a n d l u n g des betreffenden Handlungszentrum wiederspiegeln. Dann ergibt sich die Notwendigkeit der Existenz der Wahrnehmung von selbst. Das Problem

1) M. e. M. Deutsche Übersetzung, 2. Auflage S. 4.

2) a. a. O. S. 5.

3) M. e. m. S. 11.

4) Vgl. die Betrachtungen Bergsons über diese Versuche in M. e. m. S. 11 bis 14 und 252 bis 255.

lautet also in einer genaueren Formulierung: Wie ist es zu erklären, daß um jedes Handlungszentrum herum ein zweites Bildersystem, genannt »Wahrnehmung« entsteht?

Um dieses Problem zu beantworten und zugleich den Sinn der »Genese« der Wahrnehmung näher zu bestimmen, muß man vor allem die Bedingungen vereinfachen, unter denen die Wahrnehmung sich vollzieht. Es gibt nämlich in Wirklichkeit keine Wahrnehmung, die von Erinnerungen — also durch subjektive Elemente — nicht durchtränkt wäre.[1]) Und das auf zweifache Weise. Erstens mischt sich mit jeder aktuellen die vergangene Erfahrung in der Form der wachgewordenen Erinnerungen. Zweitens dauert jede noch so momentane Wahrnehmung eine Zeitlang und fordert somit eine Leistung des Gedächtnisses, eine Mannigfaltigkeit von Momenten zu vereinigen. Um also die Wahrnehmung rein in sich zu untersuchen, muß man zunächst von ihren subjektiven Elementen abstrahieren, um ihr erst nachher die abstrahierten Elemente wiederzugeben und das zunächst herausgestellte durch neue Betrachtungen zu ergänzen, bzw. zu korrigieren.

Das erste Thema bildet also die Genese der reinen Wahrnehmung. Die Bilder des zweiten Systems sind aber dieselben Bilder wie die, die in das erste System eingehen. Zudem ist mein Leib, bzw. das Gehirn, ebenso wie andere Bilder, ein Bild und kann deswegen keine »Bilder« erzeugen. Es kann sich also bei der beabsichtigten »Genese« nicht um ein »Entstehen« bzw. um ein »Erzeugen« handeln. Nur die falsche Annahme, daß die Bilder der Wahrnehmung so etwas wie eine Photographie von den Bildern des ersten Systems sind, kann den Gedanken einer Erzeugung nahe legen. Indessen verhalten sich in Wirklichkeit die Wahrnehmungsbilder zu den Bildern des ersten Systems wie Teil zum Ganzen. Der Unterschied zwischen »Sein« (»être«) und »Bewußt-wahrgenommen-sein« (»être consciemment perçu«) ist — nach Bergson — in der Sphäre der Bilder kein Unterschied der Natur, sondern ein solcher des Grades.[2]) Die Realität der Materie besteht in der Totalität ihrer Elemente und ihrer Wirkungen.[3]) Ein Bild, das ich ein ma-

1) Die von Bergson speziell besprochene Verunreinigung der Wahrnehmung durch affektive Empfindungen lassen wir hier beiseite, weil diese Frage zum Thema der Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung nichts wesentliches beiträgt.

2) »Il y a pour les images une simple difference de degré et non pas de nature, entre être et être consciemment perçues«. M. e. m. S. 25.

3) La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre.« M. e. m. S. 25.

terielles Ding nenne und von dem ich eine Vorstellung habe, scheint deswegen an sich etwas anderes zu sein, als es für mich in der Vorstellung ist, weil es mit der Totalität anderer Bilder solidarisch ist, sich in die, die ihm folgen, fortsetzt (continue) und selbst eine Fortsetzung der ihm vorangehenden Bilder ist. Als objektive Realität muß es an der Stelle, wo es ist, mit allen seinen Elementen auf alle seiner ganzen Umgebung wirken und Wirkungen empfangen. Es ist nichts anderes, als ein Kreuzungspunkt, in dem sich alle möglichen Modifikationen des Alls begegnen und, nachdem sie von ihm ausgegangen sind, sich wiederum im All verlieren.[1]) Um seine reine und einfache Existenz in eine Vorstellung zu verwandeln, würde es genügen, auf einmal alles das, was ihm folgt, was ihm vorangeht und was es ausfüllt, zu unterdrücken (supprimer) und nur die äußere Schale, die oberflächliche Hülle zu behalten; d. h. es von der allseitigen Gebundenheit an die Welt loszulösen. Diese »Vorstellung ist« — bevor wir das tun — »wohl da, aber immer nur virtuell, da sie in demselben Augenblicke, wo sie aktuell werden würde, neutralisiert wird durch den Zwang, sich fortzusetzen und in etwas anderem aufzugehen.«[2]) Um sie aktuell zu machen, bedarf es keinerlei Erhellung des Gegenstandes, sondern umgekehrt einer Verdunkelung mancher seiner Seiten, so daß das Zurückbleibende, statt wie eine Sache (chose) in seine Umgebung eingeschachtelt zu sein, sich wie ein Gemälde oder wie eine Tafel (tableau) von ihr abhebt. Mit einem Worte: Das Verhältnis zwischen der Materie und der Vorstellung (Wahrnehmung) von ihr ist das zwischen Ganzem und Teil. Somit lautet die Frage nach der »Genese« der Wahrnehmung nicht, wie die Wahrnehmung, soweit sie ein Bild ist (denn soweit sie ein physiologischer Vorgang ist, gibt es nichts zu fragen), entsteht, sondern, warum sich das Bild, das dem Prinzip nach das Ganze umfassen (und sein) sollte, sich zu einem »Gemälde«, zu einer »Wahrnehmung« begrenzt.[3])

1) Ce qui la distingue, elle image présente, elle réalité objective, d'une image représentée, c'est la nécessité où elle est d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit, d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire, de n'être enfin qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers. M. e. m. S. 23.

2) M. e. m. Deutsche Übersetzung S. 21.

3) »Ce que vous avez donc à expliquer ce n'est pas comment la perception naît, mais comment elle se limite, puisqu'elle serait, en droit, l'image du tout, et qu'elle se réduit, en fait, à ce que vous intéresse.« M. e. m. S. 29.

Diese Frage ist nach Bergson nur dann zu beantworten, wenn man das falsche Vorurteil, daß die Wahrnehmung eine uninteressierte Erkenntnis ist, preisgibt und von der Tatsache des Vorhandenseins der Handlungszentren, wie von einem Prinzip, ausgeht. Dann sieht man, daß die Wahrnehmung sich zur Materie wie ein Teil zum Ganzen verhalten muß. Denn bildet ein Lebewesen ein Zentrum der Unbestimmtheit im Universum (Zentrum der wirklichen [réelle] Handlung), und mißt sich der Grad dieser Unbestimmtheit an Zahl und Entwicklung seiner Funktion, so muß sein Dasein allein die Unterdrückung aller dieser Teile der Dinge zur Folge haben, welche für seine Funktion ohne Interesse sind. Diese Teile läßt man sozusagen unbeachtet passieren; die übrigen aber werden durch ihre Isolierung allein zu einer bewußten Wahrnehmung, indem sie zu dem Gegenstande (einer totalen Reflexion analog) zurückkehren und ihn erleuchten.[1] Die Wahrnehmung besteht also in einer Auswahl von Bildern, in welcher nur dies ausgewählt wird, was für die mögliche Handlung wichtig ist. »Die Gegenstände geben nur etwas von ihrer reellen Wirkung auf und stellen dafür ihre virtuelle Wirkung dar, und das heißt im Grunde den möglichen Einfluß des Lebewesens auf sie.«[2] Man könnte somit sagen, daß die Wahrnehmung irgendeines unbewußten materiellen Punktes unendlich reicher und kompletter ist, als die unsrige, da der materielle Punkt Wirkungen aus allen Punkten des Universums empfängt und weiterleitet, während unsere Wahrnehmung nur bestimmte Teile und nur von bestimmten Seiten her die Dinge erreicht. Da aber ein materieller Punkt im unmittelbaren notwendigen Reagieren begriffen ist, und deswegen bei ihm die Scheidung zwischen den für die virtuellen Handlungen wichtigen und den für sie indifferenten Bildern fehlt, so bleibt seine »Wahrnehmung« unbewußt. Sie gleicht einer überlichteten Photographie: es fehlt sozusagen der dunkle Hintergrund, von dem sich die Bilder abheben könnten. Die Rolle dieses Hintergrundes spielen bei der bewußten Wahrnehmung die Zentren der Unbestimmtheit des Wollens. »Elles n'ajoutent rien à ce qui est; elles font seulement que l'action réell se passe et que l'action virtuelle demeure.«[3]

---

1) Vgl. M. e. m. S. 25: »Les images qui nous environnent paraîtront tourner vers notre corps, mais éclairer cette fois la face qui l'intéresse.« Außerdem S. 25: »La perception ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une refraction empêchée; c'est comme un effet de mirage.«

2) M. e. m. Deutsche Übersetzung S. 22.

3) M. e. m. S. 27.

Für die Auffassung aber, daß die Wahrnehmung nur eine Auswahl der Bilder unter der Richtschnur der virtuellen Handlung ist, sprechen noch folgende gewichtige Gründe: Die Wahrnehmung ist in ihrem Sein und ihrer Entwicklung sowie in ihrem Inhalt von der Entwicklungsstufe und dem Zustand des Gehirns abhängig, so daß alles so vor sich geht, als ob die Wahrnehmung aus dem Gehirn hervorginge. Daß sie jedoch durch das Gehirn nicht erzeugt werden kann, wurde schon erwähnt. Zu ergänzen ist jetzt folgendes: Der ganze nervöse Apparat der Tiere ist auf Reaktion des betreffenden Lebewesens gegen die Aktion der Umgebung eingerichtet. Und die Entwicklung – von den niedersten Arten der Tiere bis zu den höchsten – geht in der Richtung auf eine immer größere Spontaneität, bis sie sich beim Menschen in freie Handlung verwandelt. Parallel dazu läuft eine immer größere Kompliziertheit des Baues des Nervenapparates und eine immer größere Arbeitsteilung unter die einzelnen Organe, bis es endlich bei höheren Wirbeltieren und vor allem bei dem Menschen zu einer Scheidung zwischen dem Rückenmark-Nervensystem und dem Gehirn kommt. Das erste ist ein Leiter der automatischen Reflexbewegungen, während das Gehirn den empfangenen Reiz durch diesen oder jenen motorischen Mechanismus des Rückenmarksystems nach Belieben zu erreichen und auf diese Weise dem Lebewesen die Art der Wirksamkeit zu wählen gestattet. In beiden Fällen handelt es sich um eine Vermittlung oder Verteilung der Bewegungen und nur um dies. Sowohl also in der Funktion wie in dem organischen Bau besteht zwischen dem Gehirn und dem Rückenmarksystem nur der Unterschied des Grades und kein solcher der Natur. Beide sind Handlungsapparate. Ist es aber so, dann kann daraus unter Berücksichtigung der Abhängigkeit der Wahrnehmung von dem Gehirn geschlossen werden, daß die Wahrnehmung selbst in naher Beziehung zum Handeln steht. Dann ist es aber zugleich verständlich, weswegen alles so vor sich geht, als ob die Wahrnehmung durch das Gehirn erzeugt würde. »Die strenge Beziehung zwischen bewußter Wahrnehmung und zerebraler Modifikation geht vielmehr darauf zurück, daß einerseits die Struktur des Gehirns den genauen Plan der Bewegungen, unter denen wir die Wahl haben, darstellt, und daß andererseits diejenigen Bestandteile der äußeren Bilder, die gewissermaßen zu sich selbst zurückkehren und so die Wahrnehmung bilden, genau die Punkte des Universums bezeichnen, auf die jene Bewegungen einen Einfluß ausüben können.«[1]) Die »wechsel-

1) M. e. m. Deutsche Übersetzung S. 26.

seitige Abhängigkeit« zeigt sich als eine gemeinsame Abhängigkeit von einem dritten Faktor: der Unbestimmtheit des Wollens.

Für diese Auffassung der Wahrnehmung spricht endlich das Bestehen des Gesetzes, daß die Wahrnehmung genau in dem Verhältnisse über den Raum verfügt, in welchem die Handlung über die Zeit verfügt.[1]) Ist nämlich die Hypothese über die Beziehung der Wahrnehmung zur Handlung begründet, so muß die Wahrnehmung in dem Moment sich einstellen, in welchem ein empfangener Reiz sich nicht zur automatischen Reaktion ausdehnt. Dies ist auch der Fall. Bei niederen Organismen, denen Reize nur durch einen unmittelbaren Kontakt zugeführt werden – die eventuelle Gefahr also unmittelbar droht –, sind die Wahrnehmungsorgane zugleich Abwehrorgane. Die Wahrnehmung gleicht einer bloßen Berührung und ist kaum von einer mechanischen Reflexbewegung zu unterscheiden. Wird aber der Zeitabschnitt zwischen der Einwirkung des Reizes und der Reaktion größer, d. h. wird die letzte ungewiß, so wächst auch die Entfernung, aus der das interessierende Ding wahrgenommen wird, und somit der Umkreis der wahrgenommenen Dinge.

Auf diese Weise wäre die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung aufgezeigt. Es ist aber notwendig, noch folgendes hervorzuheben: Obwohl die Wahrnehmung handlungsrelativ ist, ist sie – freilich nur als r e i n e Wahrnehmung – zwar eine partielle, aber doch in gewissem Sinne absolute, nämlich den Gegenstand selbst erfassende Erkenntnis. Die Relativität besteht nur in der Art der Auswahl der Bilder. Denn wenn es wahr ist, daß die (reine) Wahrnehmung sich zur Materie wie der Teil zum Ganzen verhält, so ist der in der Wahrnehmung herausgefaßte Teil mit dem (entsprechenden) Teil der Materie identisch. In diesem Sinne wäre die (r e i n e) Wahrnehmung als Intuition zu bezeichnen.[2])

Nachdem die – nach Bergsons Meinung – wahre Natur der reinen Wahrnehmung herausgestellt und nachdem es gezeigt wurde, worin ihre Handlungsbezogenheit besteht, ist es an der Zeit, zur konkreten Wahrnehmung zurückzukehren und zu verfolgen, wie sich die Handlungsbezogenheit in die konkrete Wahrnehmung fortpflanzt und welche Gestalt sie in ihr annimmt. Zu diesem Zwecke ist es notwendig, den Bau der konkreten Wahrnehmung von Bergsons Standpunkt aus kennen zu lernen und nachher vor allem den

1) »La perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps.« M. e. m. S. 19.

2) Vgl. III. Abschnitt über die Intuition.

Anteil des Gedächtnisses an der Wahrnehmung zu betrachten, der in der Verschmelzung der reinen Wahrnehmung mit der vergangenen Erfahrung in der Form der aktuell gewordenen Erinnerungsbilder besteht. Die Rede von Erinnerungen fordert aber, zuvor einiges von der Bergsonschen Auffassung des Gedächtnisses zu sagen.

Es gibt nach Bergson zwei Arten des Gedächtnisses: das vorstellende und das wiederholende Gedächtnis.[1]) Das erste ist in seinem Sein von dem Leibe und dessen Funktionen unabhängig und in bezug auf praktische Erfordernisse der Handlung uninteressiert. Es notiert alle Vorkommnisse unseres bewußten Lebens vollkommen adäquat (d. h. speziell, mit ihrer individuellen Färbung und ihrem Zeitdatum). Das ihm zugehörige Erinnerungsbild (souvenir-image) ist eine Vorstellung, die nach einem einmaligen (dem ursprünglichen) Erleben vollkommen fertig ist. Sie kann durch Wiederholung nicht entstehen, da sie einen einmaligen, unreduzierbaren Moment unserer Geschichte darstellt, und da somit jede Wiederholung sie nur verunstalten würde.[2]) — Das wiederholende Gedächtnis dagegen ist eigentlich kein Gedächtnis im strengen Sinne. Es ist eher eine Gewohnheit, die durch Wiederholung entsteht. Jede Wahrnehmung dehnt sich nämlich nach Bergson in eine beginnende Handlung (action) aus, welche in einem System von beginnenden Leibesbewegungen besteht (unabhängig davon, ob diese Tätigkeit wirklich vollzogen wird, oder nicht). Wenn mehrere Wahrnehmungen von demselben, bzw. ähnlichen Gegenständen sich wiederholen, wiederholen sich auch die anfangenden Leibesbewegungen und modifizieren den Organismus in dem Sinne, daß im Leibe eine immer besser an die aktuelle Situation angepaßte Disposition entsteht, in einer bestimmten Weise auf die erhaltenen Eindrücke handelnd zu antworten. Es bilden sich m. a. W. »motorische Schemata« der Handlung, die beim Auftreten des betreffenden Gegenstandes möglich ist. Und da einerseits das Bild der reinen

1) »Deux mémoires, dont l'une imagine et dont l'autre répète« (M. e. m. S. 79). Durch das Wort »imaginer« soll dabei nur auf den Vorstellungscharakter des Erinnerungsbildes hingewiesen werden — im Unterschied zu anders gearteten »Erinnerungen« des wiederholenden Gedächtnisses. Die reine Erinnerung des vorstellenden Gedächtnisses darf aber mit der »Vorstellung« nicht identifiziert werden. Vgl. M. e. m. S. 146: »Imaginer n'est pas se souvenir« und die zugehörigen Betrachtungen.

2) Vgl. die Unterscheidung Bergsons zwischen der Erinnerung an eine bestimmte Lesung eines mehrmals gelesenen Verses und dem »im-Gedächtnis-behalten« desselben auswendig gelernten Verses. M. e. m. S. 70ff.

Wahrnehmung selbst eine Spiegelung der möglichen Handlung ist, da andererseits die Bedingungen der möglichen Handlung in dem Gegenstande verankert sind, so ist es verständlich, daß das »motorische Schema« in sich nur die Konturen des Gegenstandes enthält, die für praktische Zwecke wichtig sind und mit bestimmten Bewegungsreaktionen im Zusammenhang stehen. Es ist somit einer angenäherten Skizze des Gegenstandes vergleichbar. Zwischen ihm und dem reinen Wahrnehmungsbilde besteht insofern eine Verwandtschaft, als beide in enger Beziehung zur möglichen Handlung stehen. Das ausgebildete »motorische Schema« bildet aber – bildlich gesprochen – eine Summe von Anstrengungen, in ähnlichen Situationen ähnlich zu handeln. Es paßt sich der jeweilig gegenwärtigen Situation nicht ganz genau an. Dabei ist es ein subjektives Gebilde, wogegen die reine Wahrnehmung ein Teil der Materie bildet. Durch die Ausbildung immer vollkommenerer und zahlreicherer motorischer Schemata formt sich allmählich eine ganz andere »Erfahrung«, als die des vorstellenden Gedächtnisses. Sie ist im Leibe niedergelegt und besteht in einer Anzahl von gebildeten Mechanismen. Treten diese Mechanismen in Funktion, so hat man von ihnen ein Bewußtsein, das man auch »Gedächtnis« nennen könnte. Dieses Gedächtnis ist nach Bergson auf die Handlung gerichtet und behält somit von den vergangenen Situationen nur intellektsmäßig verknüpfte Bewegungen, welche die gesamte »Erfahrung« von Anstrengungen ausmachen. Seine Erinnerungen sind keine Vorstellungen im eigentlichen Sinne. Es sind im Vollzug begriffene »motorische Schemata«, die nicht vorgestellt (imaginées), sondern ausgeübt (joués) werden. Sie sind einer Entwicklung fähig, in welcher sie um so mehr zeitlos, unpersönlich und farblos werden, je vollkommener sie sich ausbilden und der Handlung anpassen.

Jetzt können wir die Rolle beider Arten von Erinnerungen innerhalb der Wahrnehmung kennzeichnen. Die konkrete, im etymologischen Sinne des Wortes »reflektierte« Wahrnehmung bildet – nach Bergson – einen kreisförmigen Prozeß, in welchem alle in Betracht kommenden Elemente – den wahrgenommenen Gegenstand inbegriffen – sich in gegenseitiger Spannung, wie in einem elektrischen Kreise erhalten. Keine von dem Gegenstande ausgehende Erschütterung (ébranlement) kann sich in den Tiefen des Geistes verlieren, sondern muß zu dem Gegenstande, obwohl modifiziert, zurückkehren und mit ihm verschmelzen. Nehmen wir an, daß wir eine reine Wahrnehmung von einem noch nie wahrgenommenen Gegenstande haben, d. h. eine solche Wahrnehmung, die nur das unmittel-

bar Gegebene enthält. Vollziehen wir sie einen noch so kurzen Augenblick, so kehrt ihr Nachbild sofort zu dem etwas später unmittelbar Gegebenen zurück, verschmilzt mit ihm und modifiziert es dadurch. Dann entsteht ein neues Nachbild von dem schon modifizierten Ganzen, kehrt zu dem gerade Gegebenen zurück, verschmilzt mit ihm usw. Zugleich verlängert sich diese — wie jede — Wahrnehmung in ein System von anfangenden Leibesbewegungen, welche das Anfangsstadium einer möglichen Reaktion des wahrnehmenden Subjektes auf das Wahrgenommene bilden. Die anfangenden Leibesbewegungen modifizieren durch ihr Vorhandensein das gerade Wahrgenommene, indem sie mit ihm verschmelzen. Jede Wiederholung der Wahrnehmung von demselben oder ähnlichen Gegenstande verursacht — wie schon angedeutet — eine Verwandlung des erwähnten Systems von Leibesbewegungen in ein immer höher entwickeltes »motorisches Schema«, das in manchen Fällen eine in so hohem Grade vorherrschende Rolle in dem ganzen Prozeß der Wahrnehmung spielt, daß das unmittelbar Gegebene fast gar nicht »bewußt« ist und durch das motorische Schema nahezu vollkommen verdeckt wird. Dies tritt in den von Bergson beschriebenen Fällen ein, wo wir uns z. B. in einer gut bekannten Stadt orientieren und bewegen, ohne speziell die Straßen aufmerksam wahrzunehmen. Das unmittelbar Wahrgenommene verschwindet fast hinter den entsprechenden motorischen Schemata, so daß wir die betreffende Straße eher durch das motorisch angelegte und in Ausübung begriffene Wissen »wohin wir uns jetzt zu wenden haben«, als durch eine Wahrnehmung erkennen. Die Wahrnehmung ist da eher eine Anregung zur Ausführung einer Handlung, als eine »Wahrnehmung« im eigentlichen Sinne.[1]) Wo es sich aber um eine mehr aufmerksame Wahrnehmung handelt, da spielen die Erinnerungs b i l d e r des vorstellenden Gedächtnisses eine viel bedeutendere Rolle, als in den eben beschriebenen Fällen, in denen sie aber unzweifelhaft auch mitwirken. Wir haben schon die unmittelbaren Nachbilder erwähnt. Aber hinter diesen existieren andere im Gedächtnis aufbewahrte Erinnerungsbilder, welche dem wahrgenommenen Gegenstande nur ähnlich sind, oder in einer näheren oder ferneren Beziehung zu ihm stehen. Sie alle haben die ursprüngliche Tendenz, der Wahrnehmung entgegenzueilen und mit ihr zu verschmelzen. Die meisten von ihnen werden durch das praktische auf die Handlung eingestellte aktuelle Bewußtsein verhindert

---

1) Vgl. die Betrachtungen Bergsons in M. e. m. über »reconnaissance par mouvements« S. 89—100.

ſich zu realiſieren und werden wiederum ins Unbewußte verdrängt. Aber manche von ihnen werden gerade dank des praktiſchen Charakters des aktuellen Augenblickes viel vollkommener realiſiert, als wenn die reine Wahrnehmung keine Beziehung zur Handlung hätte. Wenn ſie nämlich in der Tendenz ſich zu realiſieren ſich ſelbſt überlaſſen ſein würden, ſo würden ſie ſich ganz ordnungslos, willkürlich realiſieren. Dabei würde der Prozeß der Realiſierung unverſtändlich ſein. Indeſſen exiſtieren – wie wir wiſſen – die »motoriſchen Schemata« und bilden das Verbindungsglied zwiſchen der reinen Wahrnehmung und den Erinnerungsbildern. Einerſeits tritt eine Wahrnehmung in der Verſchmelzung mit dem ihr zugehörigen motoriſchen Schema auf. Andererſeits drängen der Sphäre des Aktuellen – unter anderen – Erinnerungsbilder von ähnlichen und in der Verſchmelzung mit demſelben Schema wahrgenommenen Gegenſtande entgegen. Das gerade aktuell vollzogene motoriſche Schema bietet für dieſe Erinnerungen einen Rahmen, in denen ſie leichter eingehen können, als ſämtliche andere Erinnerungen. So werden ſie aus der Geſamtheit der Erinnerungen ausgewählt. Sie gehen in das motoriſche Schema ein und verſchmelzen mit der Wahrnehmung.

Es vollzieht ſich auf dieſe Weiſe eine *Auswahl von Erinnerungen*, oder wenigſtens eine Begrenzung der Sphäre, aus welcher ſich die Erinnerungen realiſieren können. Drängten ſich aber die Erinnerungen nicht von ſelbſt der Schicht der aktuellen Wahrnehmung entgegen, ſo würde das motoriſche Schema allein zur Verſchmelzung der Erinnerungen mit der Wahrnehmung nicht ausreichen. Die reine Wahrnehmung und das Schema iſt nur ein Appell an die Aktivität des Geiſtes im Momente, in welchem ſich die Wahrnehmung automatiſch in Imitationsbewegungen fortſetzt, ein Appell, der eben durch das Eingehen des betreffenden, von der Aktivität des Geiſtes hindirigierten Erinnerungsbildes in das motoriſche Schema beantwortet wird. Das entſprechende Erinnerungsbild verſchmilzt mit der Wahrnehmung, welche dadurch modifiziert, bereichert und aufs neue geſchaffen wird. Vermag aber das wachgerufene Erinnerungsbild nicht, alle Einzelheiten des Wahrgenommenen zu decken, ſo ergeht ein neuer Aufruf an die tieferen und entfernteren Regionen des Gedächtniſſes, bis andere bekannte Einzelheiten (als Erinnerungen) herbeieilen und ſich auf die noch unbekannten Elemente des wahrgenommenen Gegenſtandes projizieren. So gibt ſich die Wahrnehmung als eine immer aufs neue geſtellte und immer etwas modifizierte Aufgabe, welche durch eine Reihe von immer tieferen Hypotheſen zu löſen iſt und ſelbſt dieſe Löſungen in hohem Maße ſuggeriert. Das Ganze gleicht ſomit

einem kreisförmigen Prozeß. Die eine Hälfte dieses Kreises enthält zunächst nur den wahrgenommenen Gegenstand und das zu ihm wiedergekehrte, ihn in Verschmelzung bedeckende Nachbild; die andere Hälfte entspricht der Anstrengung der intellektuellen Expansion. Im Fortgang der Wahrnehmung erweitern sich die beiden Hälften des Kreises, indem sie sich gegenseitig modifizieren. Reflektiert das Gedächtnis auf den Gegenstand eine größere Anzahl von Erinnerungsbildern (die – wie gesagt – selbst durch die ursprüngliche Wahrnehmung vermittelst ihres motorischen Schemas ausgewählt wurden), so werden nach der Rekonstruktion des wahrgenommenen Gegenstandes selbst als eines unabhängigen Ganzen die immer zahlreicheren und tieferen Bedingungen (conditions) oder Ursachen (causes) rekonstruiert, mit welchen der Gegenstand ein System bildet und welche sozusagen hinter ihm versteckt, virtuell mit ihm wahrgenommen werden. Die Motivierung ist dabei – wie bemerkt – eine beiderseitige. Die Wahrnehmung bestimmt zwar die Einstellung des Geistes, aber je nach dem Grade der Spannung des letzteren, oder je nach der Tiefe, in die der Geist sich setzt, wird die entsprechende Zahl und Art der Erinnerungen mit ihr verschmolzen.

Das eben Gesagte führt zu einer wichtigen Konsequenz: Das Bild der konkreten Wahrnehmung besteht nur in einem kleinen Bruchteil aus dem unmittelbar Gegebenen der reinen Wahrnehmung. Der weit größere Rest stammt aus dem Gedächtnis. Es vollzieht sich in der konkreten Wahrnehmung eine weitgehende Bereicherung und Umbildung des rein Wahrgenommenen. Und es entsteht jetzt die Frage: Geschieht diese Umbildung unter der Richtschnur einer Bereicherung der Erkenntnis um Erkenntnis willen, oder geschieht sie im Gegenteil aus praktischen Gründen zum Zwecke einer zu vollziehenden Handlung. Und eine weitere Frage: Führt diese Umbildung nicht zu irgendwelchen konstanten Strukturen, in welchen sich die Handlungsbezogenheit der konkreten Wahrnehmung kundgeben würde, und die nur innerhalb der praktischen Sphäre Bedeutung hätten und eo ipso bei einer uninteressierten, philosophischen Erkenntnis zu beseitigen wären.

Nach den bisherigen Feststellungen über die motorischen Schemata und ihre Rolle bei der Verschmelzung der Erinnerungsbilder mit der Wahrnehmung kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Umbildung der reinen Wahrnehmung in die konkrete als ein wesentlich handlungsrelativer Prozeß anzusehen ist. Denn erstens hat die Verschmelzung des motorischen Schemas mit dem rein Wahrgenommenen – vermöge des handlungsrelativen Charakters des Schemas – zur

Folge, daß in dem so entstandenen Bild der konkreten Wahrnehmung die praktisch wichtigen Elemente stärker betont werden, oder sogar so stark in den Vordergrund treten, daß sie das unmittelbar Wahrgenommene fast verdecken. Die reine Wahrnehmung ist schon selbst eine Auswahl von Bildern, welche für die mögliche Handlung wichtig sind. Aber diese mögliche Handlung kann noch verschiedenartig sein. Durch die Verschmelzung mit dem motorischen Schema werden in der konkreten Wahrnehmung wiederum nur manche von diesen Möglichkeiten ausgewählt bzw. stärker betont, während die anderen im Schatten bleiben. Zweitens aber spielt das motorische Schema die Rolle eines »Analysators« der Erinnerungsbilder. Und diese Analyse geschieht wiederum unter der Richtschnur der möglichen Handlung. Durch die Mitwirkung der beiden Prozesse verstärkt sich also die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung. Dabei beschränkt sich die jetzt betrachtete Handlungsbezogenheit nicht bloß auf eine Auswahl mancher Bilder der Wahrnehmung aus deren Gesamtheit, sondern sie führt eine Reihe von Elementen, die in dem unmittelbar Gegebenen überhaupt nicht enthalten sind, in die konkrete Wahrnehmung ein.

Wie weit diese Handlungsbezogenheit geht, wird klarer werden, wenn man die Bergsonschen Betrachtungen über die Realisierung der Erinnerungen, sowie seine Lehre von verschiedenen Schichten des Bewußtseins (plans de la conscience) zu den bisherigen Erwägungen heranzieht. Man muß nämlich nach Bergson zwischen den reinen Erinnerungen (souvenirs purs) und den Erinnerungsbildern (souvenirs-images) unterscheiden.[1] Eine reine Erinnerung ist nach Bergson unbewußt, oder — was für ihn dasselbe besagt — inaktuell, inaktiv. Bewußt kann sie nur auf dem Wege der Realisierung evtl. Materialisierung[2]) werden, indem sie sich in entsprechenden virtuellen Empfindungen (sensations) materialisiert. In reinem oder nahezu reinem Zustande ist sie so etwas wie eine Intention auf eine in der Vergangenheit seiende Periode, auf ein Ereignis. Eine Intention, der man nachgehen muß, um an das Vergangene sich zu erinnern (im etymologischen Sinne des Wortes) und dadurch die reine Erinnerung zum Bewußtsein zu bringen. Ihre Materialisierung kann verschiedene Stufen erreichen, oder besser gesagt, sie kann auf verschiedene Weisen vor sich gehen, je nach der Spannung des Gedächtnisses und des Bewußtseins. Von ihrem reinen Zustande aus,

---

1) Eigentlich paßt hier das deutsche Wort »Erinnerung« nicht. Um das wiederzugeben, was unter »souvenir pur« vermeint ist, müßte man sagen: das »Im-Gedächtnis-behalten«.

2) Beide Termini sind gleichbedeutend.

in welchem sie streng individuell, mit bestimmter Zeitfärbung und zu dem ehemals Erlebten adäquat ist, verwandelt sie sich in einer unendlichen Stufenfolge der Materialisation in immer konkretere und anschaulichere Erinnerungsbilder bis zu der Phase der letzten Materialisierung, wo sie in den Rahmen eines motorischen Schemas eingeht und mit dem aktuell Erlebten (Wahrgenommenen) vollständig verschmilzt. Diese Verwandlung kann eine kontinuierliche sein, so daß ein Moment kommt, in dem man nicht sagen kann, ob der betreffende Zustand eine Erinnerung oder eine aktuelle Vorstellung evtl. Wahrnehmung ist.[1] Das aktuell Gegenwärtige ist sozusagen die letzte Erinnerung. Mit der Materialisierung der reinen Erinnerung ändert sich aber nicht bloß ihr Anschaulichkeits- evtl. Bewußtseinsgrad, sondern auch ihr Inhalt und ihre Form.[2] Die Erinnerung ändert sich inhaltlich, indem sie von ihrem Individualitäts-, von ihrem Zeitcharakter, sowie von der eigentümlichen Färbung immer mehr verliert, die sie als Erinnerung einer bestimmten Person zu einer bestimmten Zeit hat. Sie verwandelt sich allmählich in eine sozusagen unpersönliche und unzeitliche Vorstellung, die nur »gemeinsame« Qualitäten enthält. Da sie in immer tieferen Schichten der Materialisierung in das motorische Schema eingeht, verliert sie zugleich alle die Elemente, die zu dem entsprechenden Schema nicht passen. Andererseits erlangen die dem Schema angepaßten, also für die mögliche Handlung wichtigen Elemente viel größere Deutlichkeit und Lebhaftigkeit. Formal dagegen ändert sich die Erinnerung, indem sie aus der fließenden unabgegrenzten Form eines Durée-Zustandes immer mehr in die Form des statischen Aspektes übergeht.

Den verschiedenen Graden der Materialisierung der Erinnerung entsprechen verschiedene Schichten des Bewußtseins (plans diverses de la conscience), weil analoge Unterschiede bei jedem Bewußtseinszustande aufzuweisen sind. Die höchste, am weitesten vom aktuellen (tätigen) Leben entfernte und zugleich die umfangreichste Schicht enthält die reinen Erinnerungen. Sie sind ihrer Natur nach flüchtig und werden nur durch Zufall materialisiert, indem entweder zufälligerweise eine ihnen genau entsprechende Haltung (attitude) des Körpers

---

1) Dies ist nach Bergsons Ansicht einer der Gründe, weswegen man zwischen Erinnerung und Vorstellung und Wahrnehmung einen bloß graduellen Unterschied statuiert hat. (Wie dies z. B. bei Hume und seinen Anhängern geschehen ist.)

2) Bergson scheidet hier zwischen Materie und Form nicht ausdrücklich. Er dürfte aber gegen die hier gebrauchte Ausdrucksweise — weil es bloß eine bequeme Ausdrucksweise sein soll — nichts einzuwenden haben.

sie herbeizieht, oder eine Unbestimmtheit derselben ihnen ein Feld zu launenhafter Materialisierung freiläßt. Diese äußerste Schicht verengt sich und wiederholt sich in einer unendlichen Reihe innerer und konzentrischer Kreise, welche dieselben Erinnerungen aber in immer konzentrierterer Form enthalten. Die unterste Schicht, die Schicht des aktuellen Lebens und Handelns, schrumpft zu einem Punkte zusammen, wo das materialisierte Erinnerungsbild sich in das aktuell Wahrgenommene einschachtelt, zu einem Punkte, der dem Bewußtsein von unserem Leibe und der Umwelt gleich ist.

Selbstverständlich sollen die verschiedenen Schichten des Bewußtseins nicht als starre, distinkte Entitäten betrachtet werden. Die Rede von Schichten ist nur ein Bild. In Wirklichkeit gibt es nur eine ständige Bewegung, einen Fluß von Bewußtseinszuständen (in dem im I. Abschnitt S. 14 ff. definierten Sinne), welche je nach der Tiefe oder je nach der Schicht verschiedene Formen annehmen können, in der das Individuum in der gegebenen Lebensphase lebt. Welche Schicht es gerade ist, hängt von der Beschaffenheit des betreffenden aktuellen Augenblickes und von dem Typus des Individuums (von dem Grade seiner »attention à la vie«) ab. Ohne hier näher auf diese Sachlagen und den Bergsonschen Begriff von »l'attention à la vie« einzugehen, wird es für uns genügen zu sagen, daß wenn das betreffende Individuum vom Typus eines »Mannes der Tat« ist, oder wenn der betreffende Augenblick es erfordert zu handeln und im Handeln begriffen zu sein, der Fluß der Bewußtseinszustände die am meisten materialisierte Form annimmt und sich immer mehr unter dem statischen Aspekte gibt. Die Erinnerungen also, die, durch das motorische Schema ausgewählt, mit der reinen Wahrnehmung verschmelzen, tun das nur unter der Bedingung, daß sie die am meisten materialisierte Form annehmen. Und darin zeigt sich aufs neue die Handlungsrelativität der konkreten Wahrnehmung. Denn es wird aus dem Gehalt der Erinnerung nur das behalten, was für die Handlung von Interesse ist, die individuellen Charaktere, die Färbung des Zeitdatums und des »Persönlichen« werden dagegen als irrelevant unterdrückt.

Das wären die inhaltlichen Änderungen, die in der konkreten Wahrnehmung unter der Mitwirkung der früheren Erfahrung und unter der Richtschnur der möglichen Handlung zustandekommen. Viel wichtiger aber als sie ist die Entstehung einer Reihe von formalen Strukturen in der konkreten Wahrnehmung, die ihren Ursprung in der Handlungsrelativität der Wahrnehmung haben. Diese Strukturen sind an die Bedingungen der Handlung angepaßt und

sind somit als Schemata der Handlung zu bezeichnen.[1] Wir besprechen sie der Reihe nach.

Die Typenhaftigkeit. Unter diesem Namen ist folgende Eigentümlichkeit der konkreten Wahrnehmung zu verstehen:[2] Die konkret wahrgenommenen Gegenstände werden nicht in ihrer strengen Individualität, sondern unter bestimmten, praktisch wichtigen, allgemeinen Typen wahrgenommen. Erst da, wo für uns individuelle Eigenheiten von Interesse sind, treten die letzteren mehr in den Vordergrund. Aber auch dann wird die Individualität des Gegenstandes nicht rein erfaßt. Es werden nur manche individuelle Einzelheiten auf dem Hintergrunde des Typus, unter welchem das betreffende Ding wahrgenommen wird, aufgepfropft.

Die Handlungsrelativität dieses Schemas liegt auf der Hand. Denn im allgemeinen interessiert uns beim Handeln nicht die Individualität eines Dinges, sondern nur die (diesem und anderen Dingen möglicherweise zukommende) Rolle, die es in unseren Handlungen spielen kann. Psychologisch läßt sich aber das Vorhandensein der Typenhaftigkeit der Wahrnehmung leicht verstehen. Schon die Natur der reinen Wahrnehmung bewirkt es, daß bei der in ihr vollzogenen Auswahl der Bilder vor allem die Ähnlichkeiten (ressemblances) und nicht die individuellen Verschiedenheiten der Bilder betont werden. In der konkreten Wahrnehmung tritt aber erstens das motorische Schema hinzu, in welchem die Identität der körperlichen Haltung in der Verschiedenheit der Situationen[3] zum Ausdruck kommt. Durch die Verschmelzung des rein Wahrgenommenen mit dem motorischen Schema tritt die Individualität des Bildes noch mehr in den Hintergrund zurück. Das Bild steht unter dem Aspekte unserer körperlichen Haltung vor uns. Andererseits werden auch die mit der Wahrnehmung verschmolzenen Erinnerungsbilder um so weniger individuell und originell und um so mehr banal, »allgemein«, je mehr sie materialisiert werden, d. h. je ausschließlicher die Wahrnehmung in der Schicht der Handlung

1) Bergson versteht unter »Schema des Handelns« in erster Linie den homogenen Raum und die homogene Zeit. Parallel zu ihnen bildet sich aber eine Reihe von Schemata, die Bergson tatsächlich herausstellt, aber mit diesem Namen nicht ausdrücklich bezeichnet. Den sachlichen Zusammenhängen entsprechend erlauben wir uns, den Namen »Schema des Handelns« auch auf diese Strukturen auszudehnen.

2) Es ist ein von uns eingeführter Name, da Bergson zwar dieses Schema herausstellt (am deutlichsten in »Le rire«), aber es speziell nicht benennt.

3) »Identité d'attitude dans une diversité de situations«. M. e. m. S. 175.

vollzogen wird. Im Grenzfall sind sie fähig »de déterminer la perception présente a la manière d'une espèce englobant l'individu.« [1])

Im Resultat kann man also mit Bergsons Worten sagen: »Mes sens et ma conscience ne me livrent donc de la réalité qu'une simplification pratique. Dans la vision qu'ils me donnent des choses .... les differences inutiles à l'homme sont éffacées, les ressemblances utiles à l'homme sont tracées à l'avance ou mon action s'engagera. Les choses ont été classées en vue du parti que j'en pourrai tirer. Et c'est cette classification que j'apperçois, beaucoup plus que la couleur et la forme des choses .... L'individualité des choses et des êtres nous échappe tous les fois qu'il ne nous est pas materiellement utile de l'apercevoir. Et la même où nous la remarquons .... ce n'est pas l'individualité même que notre oeil saisit .... mais seulement un ou deux traits qui faciliterons la reconnaissance pratique. Nous ne voyons pas les choses mêmes, nous nous bornons, le plus souvant, a lire des étiquettes collées sur elles«.[2])

Diesem ersten Schema des Handelns gesellt sich sofort ein zweites: die Zerstückung (»division« oder »morcellement«) der kontinuierlichen Materie in unabhängige, mit scharfen Umrissen begrenzte Körper.

Ein Körper (Ding) stellt sich uns als ein System von Qualitäten dar, in dem die Farben- und die Tastqualitäten das Zentrum einnehmen und als Stütze für alle anderen dienen. Die Farben- und Tastqualitäten aber breiten sich am deutlichsten von allen sinnlichen Qualitäten im Raume aus, und den wesentlichen Charakter des Raumes bildet die Kontinuität. Das Sehfeld ist, sobald wir unsere Augen öffnen, kontinuierlich ganz und gar mit Farben bedeckt. Dasselbe betrifft auch die Tastqualitäten, da wir beim Betasten der Dinge nie eine wirkliche Unterbrechung dieser Qualitäten erfahren. Andererseits stehen uns in der täglichen Erfahrung (d. h. in der konkreten Wahrnehmung) abgegrenzte feste Körper gegenüber, von denen jeder seine Substanz und seine Individualität hat. Es entsteht also die Frage: Woher kommt es, daß die ursprünglich wahrgenommene Kontinuität der sinnlichen Qualitäten in solche Körper zerstückt wird? Oder dasselbe von anderer Seite gefaßt: Die qualitative Kontinuität ist zweifellos eine beständig sich verändernde, bewegliche Kontinuität, in der alles sich verändert und zugleich verharrt. Woher kommt es aber, daß eine Scheidung

1) Vgl. M. e. m. S. 109.

2) Le rire (Aufl. v. J. 1912) S. 154. Die Unterstreichungen vom Verf.

zwischen diesen zwei Termini: Veränderung und Beharrung statuiert wird, so daß die Beharrung durch scharf abgegrenzte Körper, die Veränderung durch homogene Bewegungen im Raume vorgestellt wird.[1])

Darauf antwortet Bergson: Schon die reine Wahrnehmung spiegelt mögliche, den Bedürfnissen unseres Lebens entsprechende Handlungen wieder. Die Verschiedenheit und die Begrenztheit dieser Bedürfnisse bewirkt es, daß wir nur sozusagen Kerne von den ganzen Dingen wahrnehmen, Kerne, welche dort ihre Grenzen gezogen haben, wo unsere mögliche Handlung haltmacht, wo also die Gegenstände unsere Bedürfnisse zu interessieren aufhören.[2]) Es ist die erste und am besten zum Vorschein kommende Leistung der reinen Wahrnehmung. Das motorische Schema teilt aber die schon durch die reine Wahrnehmung von der Gesamtheit der Gegebenheiten abgehobenen Kontinua von Daten in distinkte, scharf abgegrenzte Elemente, mit welchen dann die materialisierten Erinnerungsbilder verschmelzen. Der Verlauf der Grenzen kann dabei verschiedene Änderungen erfahren, je nach der Art der jeweiligen Handlungsinteressen. Lebt ein Individuum ausschließlich in der

1) Une continuité mouvante nous est donnée, où tout change et demeure à la fois: d'où vient que nous dissocions ces deux termes, permanence et changement, pour représenter la permanence par des corps et le changement par des mouvements homogènes dans l'espace. M. e. m. S. 219.

2) Es ist hier nicht der Ort, die metaphysischen Behauptungen Bergsons über die Natur der Materie (wie sie an sich ist) wiederzugeben. Um jedoch die Bedeutung der »Zerstückung der Materie« im richtigen, den Bergsonschen Intentionen adäquaten Sinne zu verstehen, ist es notwendig zu bemerken, daß die Zerstückung nicht als eine völlig künstliche, also in der objektiven Struktur der Materie gar keine Stütze findende Leistung der konkreten Wahrnehmung anzusehen ist. Bis zu einem gewissen Grade folgt diese Zerstückung der inneren Bestimmtheit der Materie, obwohl sie über diese auf doppelte Weise hinausgeht: 1. durch die Art der Auswahl der Bilder, 2. durch die Verschärfung der Abgrenzung der Körper. Ich hebe dies speziell hervor, weil dadurch spätere Ausführungen Bergsons über die Materie besser verständlich werden. Zum Beweis der Richtigkeit unserer Bemerkung diene folgende Stelle aus M. e. m. S. 233 und 234: »Qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres, chacune de ces choses a des propriétés caractéristiques et obéit à une loi déterminée d'évolution. Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre. L'étroite solidaritée qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons.« Vgl. die Ausführungen Bergsons über das Hören der Worte. M. e. m. S. 122.

»Schicht der Handlung«, so nehmen die Dinge immer strengere und starrere Form an, werden zu immer selbständigeren Entitäten, welche sich im leeren Raum bewegen und durch Stoß aufeinander wirken. Das letztere wird uns sofort näher beschäftigen. Zunächst ist aber festzustellen: Die Form »ein unabhängiger Körper« – wenn man so sagen darf – gehört weder zur Struktur der Materie, noch ist sie eine notwendige Form unserer, bzw. der Erkenntnis überhaupt. Sie ist nur ein Schema des Handelns und ist auf das Handeln relativ. Aber dieses Schema ist nur dadurch möglich, daß es ein anderes Schema der Handlung gibt: den leeren homogenen Raum. Um nämlich die Zerstückung der Materie durchführen zu könnnen, muß man sich einreden (se persuader), daß die Materie willkürlich teilbar ist. »Nous devons par conséquent tendre au-dessous de la continuité des qualités sensibles, qui est l'étendue concrète, un filet aux mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes; ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène.«[1]) Ist aber die Zerstückung der Materie für die Handlung notwendig und auf diese relativ und ist der homogene Raum eine Bedingung der Möglichkeit der Zerstückung, oder wenn man will, diese Zerstückung selbst, nur bis in infinitum durchgeführt, so ist der Raum selbst ein Schema des Handelns und auf dieses relativ. Er schiebt sich der Materie desto mehr unter und scheint mit ihr zusammenzufallen, je größer die Rolle der Handlung im Leben des Individuums ist. Fielen die Handlungsnotwendigkeiten fort, so würde es auch nicht mehr so scheinen, als ob die Materie sich im homogenen Raume ausdehne. D. h. freilich nicht, daß sie dann etwas Ausdehnungsloses sein würde.

Mit der Berührung dieses Punktes kommen wir aber zu der Frage nach der Möglichkeit einer solchen Unterschiebung des homogenen Raumes unter die Materie, und dieser Punkt wird ein Teilargument für diese Möglichkeit sein. Die letzte Begründung wird freilich erst später auf anderem Wege erfolgen, aber hier schon kann man sozusagen die psychologischen Elemente der Begründung darlegen. Denn auch rein psychologisch gesprochen, wäre die Unterschiebung des homogenen Raumes unter die Heterogenität der sinnlichen Qualitäten unmöglich, wenn die Empfindungen (als Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung), die in sehr nahen, bald zu erörternden Beziehungen zu den sinnlichen Qualitäten stehen, in sich

1) M. e. m. S. 234.

ausdehnungslos wären, und die Ausdehnung, evtl. Räumlichkeit zu ihnen auf irgendwelche unbegreifliche Weise hinzukommen sollte. Wie aber aus dem oben zitierten Satze hervorgeht, nehmen alle Empfindungen (sensations) an der Ausdehnung teil. Nur der Grad, in welchem sie ausgedehnt sind, ist bei verschiedenen Arten der Empfindungen verschieden. Am meisten ausgedehnt sind die taktuellen und die visuellen Empfindungen. Aber auch allen Empfindungen anderer Art kann man diesen Charakter bis zu einem gewissen Grade nicht absprechen. Das, was wirklich ursprünglich in der reinen Wahrnehmung gegeben ist, ist — wie schon einmal gesagt — ein bewegtes, in sich ausgedehntes Continuum. Es ist etwas, was — wenn man so sagen darf — zwischen dem homogenen Raum und der reinen Ausdehnungslosigkeit liegt.[1]) Diese konkrete Ausdehnung (étendue concrète), diese Extensivität ist die »auffallendste Eigenschaft der Wahrnehmung«.[2]) Und es ist nicht erlaubt, die konkrete Ausdehnung von der Heterogenität der Empfindungen zu unterscheiden, als ob die Empfindungen sich in einem Medium, das »konkrete Ausdehnung« hieße, befänden. Ein solches Medium, das den Empfindungen gegenüber indifferent wäre, gibt es überhaupt nicht. Vielmehr ist die heterogene Kontinuität der Empfindungen mit der konkreten Ausdehnung identisch. Andererseits aber kann man auch nicht sagen, daß die Kontinuität der Empfindungen sich im homogenen Raume befindet.[3]) Der homogene Raum ist in Wirklichkeit nur ein »Symbol der Festigkeit und der unendlichen Teilbarkeit«[4]) und wird nur aus handlungsrelativen Gründen der heterogenen Kontinuität der Empfindungen untergeschoben. Dies ist nur deswegen möglich, weil die Kontinuität der Empfindungen selbst in dem oben bestimmten Sinne ausgedehnt ist. Der homogene Raum ist eine bis zu Ende vollzogene und bis zur völligen Schärfe gebrachte Entfaltung der Tendenzen, die in dem unmittelbar Gegebenen im Keime vorhanden sind.[5]) Seine Unterschiebung wird noch da-

---

1) Ce qui est donné, ce qui est réel, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur, c'est ce que nous avons appelé l'extensif. M. e. m. S. 274.

2) M. e. m. Deutsche Übers. S. 260.

3) Das ist der Sinn der zunächst merkwürdig klingenden und unverständlichen Frage Bergsons im Essai (S. 70): »si l'espace est ou n'est pas dans l'espace«.

4) M. e. m. Deutsche Übers. S. 217.

5) Später wird Bergson sagen, daß die Materie sich auf dem Wege zum reinen Raume befindet. Vgl. III. Kap. dieses Abschnittes. Hier soll dem vom Verf. gebrauchten Worte nur ein vager Sinn beigemessen werden.

durch erleichtert, daß zugleich mit der Zerstückung der Materie sich noch andere Schemata aus der Struktur der reinen Wahrnehmung ergeben. Diese sind vor allem die starre, unbewegte sinnliche Qualität und die homogene Bewegung.

Als ein »pendant« zu den scharf abgegrenzten und zu den statischen Einheiten gewordenen Körpern entsteht die Auffassung der Bewegung als homogener (qualitätsloser), unendlich teilbarer Bewegung. Die so aufgefaßte Bewegung wird sozusagen von dem bewegten Körper getragen und fordert den letzten als etwas Festes, Identisches, was sich bewegt. Sie sinkt dadurch zu einer zufälligen Erscheinung, zu einer Reihe von Lagen, bzw. Stellungen herab. Der feste materielle Körper dagegen wird zu einer allein seienden Realität, mit welcher diese Bewegung qualitativ nichts Gemeinsames hat. Diese Bewegung untersucht die Mechanik als die allein objektive Bewegung. In Wahrheit ist sie aber nichts als ein Symbol, das wie ein gemeinschaftlicher Nenner die wirklichen Bewegungen zu vergleichen gestattet. Die wirklichen Bewegungen dagegen sind – nach Bergsons Bestimmung – »des indivisibles qui occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience«.[1]) Nur weil zugleich die Verdichtung (Zerstückung, Zusammenziehung an gewissen Punkten) der Empfindungskontinuität in scharf abgegrenzte Körper und andererseits die sogleich zu besprechende Erstarrung der Bewegtheit dieser Kontinuität zu den »sinnlichen Qualitäten« entsteht, und weil man – nach Bergson – die wirkliche qualitativ bestimmte Bewegung mit dem homogenen Raume, der scheinbar durch den bewegten Körper durchmessen wird, verwechselt, kommt der Schein der Homogenität und der unendlichen Teilbarkeit der Bewegung zustande. Hat man aber einmal einerseits die abgegrenzten Körper, andererseits die homogenen Bewegungen, so scheint jede Veränderung ein Prozeß zu sein, wo starre, statische Elemente den sich bewegenden Körpern analog sich verschieben. Mit anderen Worten: Es bildet sich als ein neues Schema die Auffassung der Veränderung als eines ruckweisen Wechsels unveränderlicher Elemente.

Es bleibt uns noch das zweite Grundschema des Handelns, die homogene Zeit, und im Zusammenhang damit die sinnliche Qualität zu besprechen. Zu diesem Zwecke müssen wir uns zunächst mit der zweiten Art der Gedächtniselemente in der konkreten Wahrnehmung beschäftigen.

1) M. e. m. S. 226.

Jede noch so augenblickliche Wahrnehmung dauert — wie oben schon gesagt — eine Zeitlang, d. h. erstreckt sich über eine Mannigfaltigkeit von punktuell genommenen Momenten. Wenn es also überhaupt zu einer Wahrnehmung kommen soll, so muß eine Mannigfaltigkeit von schlechthin »momentanen Wahrnehmnngen« zu einer Wahrnehmung vereinigt, bzw. eine Mannigfaltigkeit von punktuellen Momenten zu einem konkret erlebten »Momente« zusammengefaßt werden. Diese Vereinigung kann nur durch eine eigentümliche Leistung des Gedächtnisses vollbracht werden. Sie beruht darauf, daß die soeben vergangenen (punktuellen) Momente im Erlebnis noch einen Augenblick ihre Aktualität behalten und mit dem gerade aktuellen (punktuellen) Momente zu einer Einheit verschmelzen.[1])

Das eben Gesagte wir verständlicher sein, wenn man einerseits untersuchen wird, was das eigentlich ist, was man »die Gegenwart« nennt, andererseits aber den Rhythmus der Dauer betrachten wird. — Die von uns erlebte Dauer hat — wie die im I. Kapitel gegebene Beschreibung hier zu ergänzen ist — einen ganz bestimmten Rhythmus (Tempo), der von der Spannung (tension) unseres Bewußtseins abhängig ist.[2]) Wird diese Spannung größer, so beschleunigt sich auch der Rhythmus unserer Dauer. (Intensiv erlebte Stunden sind für uns kürzer als die »langen« Stunden des müßigen Wartens.) Wie aber schon der Rhythmus unserer Dauer beträchtlichen Schwankungen unterliegen kann, so gibt es unvergleichlich größere Rhythmusunterschiede der Dauer unter den verschiedenen Arten der Lebewesen, bzw. der verschiedenen Grundarten der Realität. Die nähere Untersuchung dieser Sachlagen interessiert uns hier nicht. Bei einem vorgegebenen Rhythmus der Dauer ist es aber klar, daß die Teilbarkeit

1) Es soll hier versucht werden, die zwei Begriffe von »Moment«, die Bergson zwar scheidet, aber mit demselben Wort benennt, terminologisch auseinanderzuhalten. »Konkret erlebter Moment« bedeutet hier das, was wir in concreto als einen Moment zu erleben vermeinen. Nach Bergson ist dieser Moment in Wahrheit eine Phase, die im konkreten Erleben sozusagen zusammengezogen wird und sich dadurch von dem fließenden Strom der Dauer als eine Einheit abhebt. »Punktueller Moment« dagegen bedeutet etwas, was sozusagen eine punktuelle Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft ist. Dieser Moment ist nach Bergson nur eine Abstraktion. Denn erstens »ist« dieser Moment nicht, er »wird«, um in diesem Werden schon zu vergehen, zweitens gibt es in der reinen konkreten Dauer solche Momente nicht. Er ist aber als ein Grenzbegriff notwendig.

2) La durée vécue par notre conscience est une durée au rythme déterminé, bien différente de ce temps dont parle le physicien et qui peut emmagasiner, dans un intervalle donné, un nombre aussi grand qu'on voudra de phénomènes. M. e. m. S. 229. Vgl. auch M. e. m. S. 231.

der Dauer, bzw. die Zahl der eben noch unterscheidbaren Phänomene eine bestimmt begrenzte ist. Denn wir können nur so viele Momente evtl. so viele Phänomene für sich unterscheiden, als es Unterscheidungsakte bei bestimmter Spannung des Bewußtseins geben kann. Und dies hat nach Bergson seinen Grund darin, daß die aufeinander folgenden Momente der Unterscheidungsakte mit den von ihnen hervorgebrachten Teilen der Dauer zusammenfallen.[1]) Wollten wir die Teilung auf Momente weiter führen bzw. mehr Phänomene einzeln für sich unterschieden wahrnehmen, als dies bei vorgegebenem Rhythmus der Fall ist, so müßten wir die Dauer selbst in demselben Maße verlängern, um eine entsprechende Anzahl der Unterscheidungsakte zu vollziehen. Wir würden also zu einer anderen Dauer übergehen. Übersteigt somit die Zahl der innerhalb eines Dauerintervalls sich abspielenden Phänomene die der eben noch unterscheidbaren Phänomene, so können sie einzeln für sich nicht wahrgenommen werden, sondern in der Enge unserer Dauer aneinander gedrängt, verwandeln sie sich in eine verschmolzene Masse, in etwas, was im Verhältnis zu ihrer eigenen Bewegtheit etwas Erstarrtes ist. So bestehen die den Farben entsprechenden objektiven Vorgänge in einer ungeheuren Anzahl von rapid sich abspielenden Schwingungsbewegungen. Faßt man diese als homogene Bewegungen auf, so liegt zwischen ihnen und der einfachen sinnlichen Qualität der Farbe eine unüberbrückbare Kluft. Es wurde jedoch schon oben festgestellt, daß eine solche homogene Bewegung in Wahrheit nur ein Symbol der wirklichen Bewegung ist. Die letztere ist sozusagen eine sehr verdünnte Qualität. Ihre rapide Aufeinanderfolge sowie ihre Kontraktion in der Enge unserer Dauer verwandelt sie zu immer mehr bunten (pittoresque) und zugleich zu immer mehr unveränderlichen Qualitäten. Mit einem Worte: »Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus differenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser«.[2])

Dafür spricht noch die Tatsache, daß die reelle, konkret erlebte Gegenwart in Wahrheit kein punktueller Moment ist. Das erlebte Jetzt erstreckt sich durch eine Zeitdauer und greift sowohl in die unmittelbare Vergangenheit, wie in die unmittelbare Zukunft

1) Les parties de notre durée coincident avec les moments successifs de l'acte qui la divise. M. e. m. S. 230.

2) M. e. m. S. 231 und 232.

ein.[1]) Diese Zeitspanne, die wir zu dem Jetztmomente zusammenfassen, kann übrigens nach Bergson sehr verschieden und unter Umständen sehr groß sein.[2]) Jedenfalls aber bilden die so entstandenen »Momente« so etwas, wie in sich unbewegliche Schnitte, die in die fließende Kontinuität der Dauer evtl. der wahrgenommenen Realität gemacht werden. Auch in diesem Falle kommt man zu der These: »Percevoir signifie immobiliser«.[3])

Die Gestalt also, in welcher wir in der konkreten Wahrnehmung manche objektive Vorgänge als »sinnliche Qualität« auffassen, oder allgemeiner, die statische (unverändert verbleibende) Qualität, ist nur ein Schema der konkreten Wahrnehmung. Es bliebe aber noch zu zeigen, daß es ein handlungsrelatives Schema ist. Schon der Hinweis allein, daß es eine Leistung der auf die Handlung relativen Wahrnehmung ist, würde dazu ausreichen. Indessen kann man dies auch direkt zeigen. Die Erstarrung zu Qualitäten hängt mit dem Rhythmus der Dauer, sowie mit der Teilung der Dauer in konkret erlebte Momente zusammen. Gelingt es zu zeigen, daß beide für

1) Il est trop évident qu'elle est en deça et au delà tout à la fois, et que ce que j'appelle »mon présent« empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. M. e. m. S. 148. Außerdem vgl. Perception du changement. Oxford 1911.

2) Vgl. »Perception du changement« Oxford 1911.

3) Eigentlich sollte man hier (unter der Voraussetzung der Richtigkeit obiger Betrachtungen) von z w e i verschiedenen »Kontraktionen« reden. Die erste wäre die, die sich aus der Verschiedenheit der Rhythmen des wahrnehmenden Bewußtseins einerseits und der wahrgenommenen Realität andererseits ergibt. Zu dieser käme noch die zweite hinzu, die aus der Zusammenziehung einer Phase der Dauer des betreffenden Bewußtseins zu einem konkret erlebten Momente entsteht und somit die erste Kontraktion noch steigert. Leider kann ich auf Grund der betreffenden Texte nicht mit Entschiedenheit feststellen, ob diese Fassung den Ansichten Bergsons entspricht. Ebenso ist es auf Grund des textmäßig Vorhandenen schwer zu entscheiden, ob die zweite Kontraktion eine »Täuschung« ist, welche nur für den statischen Aspekt des Bewußtseins charakteristisch wäre, oder ob sie zur Natur der reinen Dauer gehört. Wenn man die Bergsonsche Behauptung der absoluten Unteilbarkeit und Einfachheit der reinen Dauer in Erwägung zieht, könnte man sich allerdings für die erste Möglichkeit entscheiden. Völlige Klarheit in dieser Hinsicht kann man aber leider nicht gewinnen, da sich bei Bergson auch Redewendungen finden, die eher dagegen zu sprechen scheinen. Aus diesem Grunde lasse ich in meiner Darstellung diese Seite des Problems unbestimmt. In dem kritischen Teile der Arbeit werde ich diesen Punkt näher untersuchen, jedoch hier schon möchte ich auf obige Unklarheit hinweisen, die übrigens nur einen kleinen Bruchteil der Unklarheiten ausmachen, die sich in den Bergsonschen Betrachtungen betr. der Spannung der Dauer sowie der Beziehungen zwischen der Dauer und der homogenen Zeit fühlbar machen.

die Handlung von Wichtigkeit und auf sie relativ sind, so wird eo ipso nicht nur die Handlungsrelativität der starren, sinnlichen Qualität, sondern auch die der homogenen Zeit bewiesen. In bezug darauf ist zu bemerken: Handlung ist solange Handlung, als sie wenigstens bis zu einem gewissen Grade frei ist. Würden wir uns aber dem Rhythmus der objektiv seienden Materie unterwerfen, so würden wir jeder Freiheit des Handelns beraubt, oder mit anderen Worten, der Notwendigkeit unterworfen sein, welche die Materie beherrscht. Wenn es freie oder wenigstens zum Teil indeterminierte Handlungen geben soll, so können sie nur den Wesen zukommen, welche – mit Bergsons Worten – die Fähigkeit haben »de fixer, de loin en loin, le devenir sur lequel leur propre devenir s'applique, de le solidifier en moments distincts, d'en condenser ainsi la matière et, en se l'assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle«.[1]) So bestimmt nach Bergson die mehr oder weniger größe Spannung der Dauer eines Wesens den Grad seiner Freiheit. Andererseits sind die durch die Kontraktion hervorgebrachten Schnitte in die äußere Realität sowie in den Fluß der eigenen Dauer für die Handlung auf doppelte Weise von Wichtigkeit: 1. weil in diesen Schnitten unsere vergangene Erfahrung kondensiert ist und gleichsam als Leitfaden unserer zu vollziehenden Handlung dient, 2. weil die Handlung ein Beharren (also im gewissen Sinne ein Unbeweglichsein) der Elemente, an denen sie sich abspielt, fordert. Endlich ist für die Handlung nicht der kontinuierliche Fluß der Dauer wichtig, sondern nur das, was in einem Momente vorhanden ist oder war. Die Möglichkeit der Handlung setzt also die Teilung der Dauer in Momente und zugleich den Vollzug der Schnitte in die äußere Realität, d. h. das Erfassen der »sinnlichen Qualität« voraus und fordert die Statuierung von Gleichzeitigkeitsbeziehungen zwischen unserem und dem objektiven Geschehen. Um aber die einzelnen Momente zu unterscheiden und sie alle wie mit einem Faden wieder zu verbinden, der unserer Dauer und der der Dinge gemeinsam wäre, muß man sich ein abstraktes Schema der Aufeinanderfolge überhaupt vorstellen: ein homogenes, den einzelnen Dauerrythmen gegenüber indifferentes und unendlich teilbares Medium, welches für das Geschehen (déroulement) der Materie das wäre, was der homogene Raum für ihre Ausdehnung ist. Die homogene Zeit ist eben dieses Medium. So ist zugleich mit der Handlungsrelativität der sinnlichen Qualität auch die der homogenen Zeit gezeigt.

---

1) M. e. m. S. 234 und 235.

Die ganze Betrachtung über die Schemata des Handelns läßt sich somit in folgenden Worten Bergsons zusammenfassen: »Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître: ils expriment, sous une forme abstraite, le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables, ce sont les schèmes de notre action sur la matière«. (M. e. m. S. 235.)

Mit dem angegebenen Resultate haben wir den Höhepunkt der für uns wichtigen »psychologischen« Betrachtungen Bergsons erreicht. Es bleibt uns nur einiges über die Bergsonsche Genese der allgemeinen Ideen zu sagen. Dann werden wir zu der Betrachtung des Intellektes überhaupt übergehen und zugleich — mit Bergson — den Übergang von psychologischer zur entwicklungs-psychologischen Betrachtung vollziehen. Dieser Übergang wurde auch schon vorbereitet. Denn wir sind durch die Erörterung über die Spannung des Bewußtseins, welche für verschiedene Wesen verschieden und für jede Art charakteristisch ist, und von welcher der Grad der Freiheit und somit die Weise des Erkennens abhängt, an die neue erkenntnistheoretische Fragestellung Bergsons in l'Evolution créatrice sehr nahe herangekommen. Diese geht aus von dem Faktum der Existenz untereinander verschieden beschaffener Wesen, bzw. der Grundarten der Realität. Sie fragt nach den Ursachen ihrer Verschiedenheit, welche sich eben in den Spannungsunterschieden ihrer Dauern kundgibt. So kommt Bergson auf den Gedanken einer Genese verschiedener Grundarten der Realität. Und da er unter Genese ausschließlich die Erklärung des realen Zustandekommens versteht, gelangt er zu einer Entwicklungslehre, welche ihren tiefsten Punkt in der metaphysischen Genese der Materie erreicht. Daher ist das Wesen der Entwicklung selbst das zuerst zu lösende Problem. Da aber die Weise des Erkennens — nach Bergson — von dem Spannungsgrad der Dauer, dieser indessen von der Entwicklung abhängig ist, so ergibt sich die Notwendigkeit, die Erkenntnistheorie auf die Entwicklungstheorie des Lebens, bzw. auf die metaphysische Genese der Materie zu gründen. Andererseits stützt sich aber — nach Bergson — auch die Metaphysik auf die Erkenntnistheorie. Indem nämlich die Erkenntnistheorie den Sinn der den Erkenntnistypen entsprechenden Gegenstände herausstellt, erlaubt sie, die metaphysischen Begriffe erkenntnistheoretisch zu klären. Die Beziehung zwischen den beiden Wissen-

schaften ist so innig, daß sie eigentlich eine und dieselbe Sache sind, bloß von verschiedenen Seiten betrachtet. Das ist der neue erkenntnistheoretische Standpunkt Bergsons in der »l'Evolution créatrice«

2. Die Genese der allgemeinen Ideen.

Das Problem der Genese der allgemeinen Ideen in den Fällen, wo diese ihren Ursprung in der Wahrnehmung haben, scheint bei der gewöhnlich vorherrschenden Meinung, daß wir mit der Wahrnehmung von individuellen Qualitäten (Gegenständen) anfangen, sich in einem unüberwindbaren Zirkel zu bewegen. Um nämlich zu verallgemeinern (généraliser) – meint Bergson –, muß man zuerst abstrahieren, um aber eine Abstraktion erfolgreich vollziehen zu können, muß man schon verallgemeinern können.[1] Diese Schwierigkeit entsteht aber nur bei der Meinung, man müsse, um zu allgemeinen Ideen zu gelangen, mit der Wahrnehmung der individuellen Gegenstände anfangen,[2] d. h. wenn man den praktischen Charakter der reinen Wahrnehmung verkennt und somit nicht sieht, daß in ihr ursprünglich keine individuellen Gegenstände[3] erfaßt werden. Die vollkommene Konzeption der Gattung (genre) fordert in der Tat eine anstrengende Reflektion, mittels welcher die Zeit- und die Ort-Momente der betreffenden Vorstellung beseitigt werden. Daraus folgt zunächst nur, daß sie von den nichtreflektiven (schlichten) Akten der Wahrnehmung verschieden ist. Aber das besagt noch nicht, daß die individualisierenden Raum- und Zeitmomente in der ursprünglichen Wahrnehmung vorhanden sind und daß überhaupt eine Erfassung des Individuellen der Bildung der allgemeinen Ideen als ihr wahrer Ursprung vorangehen muß. Die Erfassung des Individuellen ist ein Luxus der Wahrnehmung und kommt erst spät zustande. Man muß über die ursprüngliche Wahrnehmung hinaus-

1) Pour généraliser il faut d'abord abstraire, mais pour abstraire utilement il faut déjà savoir généraliser (M. e. m. S. 170). Außerdem l. c. S. 172. »La généralisation ne peut se faire que par une extraction de qualités communes; mais les qualités, pour apparaître communes, ont déjà dû subir un travail de généralisation.« Wie Bergson diesen Zirkel bei den bestehenden nominalistischen und konzeptualistischen Theorien aufweist, vgl. M. e. m. S. 170 – 172.

2) Elles supposent, l'une et l'autre, que nous partons de la perception d'objets individuels. M. e. m. S. 172.

3) »Individueller Gegenstand« soll hier mit einem »unabhängigen Gegenstande«, der ein Produkt der Zerstückung der Materie ist, nicht vermengt werden. Individueller Gegenstand ist als ein Gegenpol dessen zu fassen, was oben die »Typenhaftigkeit« der Wahrnehmung genannt wurde.

geben, d. h. außer der Fähigkeit des Wahrnehmens noch andere Fähigkeiten haben, um die Gegenstände in ihrer Individualität zu erfassen. Denn diese Erfassung setzt eine Reflexion auf die individualisierenden Momente voraus, welche wiederum die Fähigkeit des Bemerkens der Verschiedenheiten und eo ipso das Gedächtnis für Bilder voraussetzt. Der ursprüngliche Akt, auf dem die Bildung der allgemeinen Ideen beruht, ist somit weder eine Wahrnehmung von Individuellem noch eine Erfassung der Gattung, sondern »un sentiment confus de qualité marquante ou de ressemblance«.[1]) Ein Etwas, was einerseits von unterscheidendem Gedächtnis zur Wahrnehmung des Individuellen verdichtet wird, und was andererseits durch reflektierende Analyse zur allgemeinen Idee gereinigt wird. Und dieser Akt des Erfassens von Ähnlichkeiten ist nichts anderes als die handlungsrelative Wahrnehmung. Gibt man dies zu, so verschwindet auch der oben angedeutete Zirkel. In der Wahrnehmung werden – dank ihrer Handlungsrelativität – nur die ähnlichen Bilder ohne irgendeinen Vorgang der Abstraktion automatisch ausgewählt. Der Rest verschwindet von selbst, eben weil er ohne Bedeutung für die Handlung ist. Dazu trägt noch in hohem Maße der Umstand bei, daß jede Wahrnehmung in eine motorische Leibesreaktion mündet, welche, einmal zu motorischen Mechanismen ausgebildet, immer auf dieselbe Weise funktionieren und dadurch in Vergleich zu den möglicherweise variierenden Empfindungen relativ unveränderlich sind. Mehrere Wahrnehmungen können also in bezug auf ihre oberflächlichen Elemente verschieden sein; wenn sie nur in dieselbe motorische Reaktion münden und im Körper dasselbe motorische Schema ausbilden, so wird damit in ihnen etwas *Gemeinsames* erarbeitet, und die allgemeine Idee wird zuerst »gefühlt« (sentie) evtl. »empfunden«, ehe sie vorgestellt wird. – Die Ähnlichkeit also, die den Ausgangspunkt für die Abstraktion bildet (und die nach anderen Theorien schon eine Generalisierung voraussetzen müßte), setzt keine Generalisierung voraus und ist mit der Ähnlichkeit, die man erreicht, wenn man bewußt (vorstellungsmäßig) verallgemeinert, nicht identisch. Die erste ist empfunden, erlebt, sozusagen automatisch ausgeübt (jouée), die zweite dagegen verstandesmäßig apperzipiert, gedacht.[3]) Auf dem Grunde des ursprünglich (rein) Wahrgenommenen entsteht

1) M. e. m. S. 172.

2) Vgl. die Betrachtungen über die »Typenhaftigkeit der Wahrnehmung«.

3) Celle d'où il part est une ressemblance sentie, vécue ou, si vous voulez, automatiquement jouée. Celle où il revient est une ressemblance intelligemment aperçu ou pensée. M. e. m. S. 175.

einerseits durch die Leistung des Gedächtnisses die Wahrnehmung vom Individuellen, indem das Gedächtnis den spontan ausgewählten Ähnlichkeiten die Verschiedenheiten aufpfropft; andererseits durch die Arbeit des Intellektes (entendement) die Konzeption der Gattungen, indem der Intellekt »aus der Gewohnheit der Ähnlichkeiten die klare Idee der Allgemeinheit herauslöst«.[1]) Diese Idee war ursprünglich nur das Bewußtsein der Identität unserer Haltung (attitude) in der Verschiedenheit von Situationen. Es war die Gewohnheit selbst, die sich von der Sphäre der Bewegungen in die Richtung der Sphäre des Denkens erhob.[2]) Von diesen mechanisch (gewohnheitsmäßig) skizzierten Gattungen aber sind wir auf dem Wege einer Reflexion auf eben diese Operation zur allgemeinen Idee der Gattungen übergegangen. Und nachdem wir diese Idee erreicht haben, haben wir eine unbegrenzte Anzahl von allgemeinen Ideen[3]) diesmal freiwillig gebildet. Die Einzelheiten dieser Bildung können hier nicht dargestellt werden.[4]) Es sei nun bemerkt, daß – nach Bergson – der Intellekt (entendement), die Arbeit der Natur nachahmend, motorische Apparate gebildet hat, um sie auf eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von individuellen Gegenständen anzuwenden: Die Gesamtheit dieser Apparate ist die artikulierte Sprache.

Um genauer zu zeigen, wie die beiden entgegengesetzten Prozesse – die Bildung der Gattungen und die Unterscheidung der Individuen – bei Bergson aufgefaßt werden, sei noch bemerkt, daß sie dieselbe Anstrengung erfordern und mit derselben Schnelligkeit sich abspielen. Die zweite braucht nur die Intervention des Gedächtnisses und vollzieht sich immerfort seit Anfang unserer Erfahrung, die erste setzt sich unendlich fort, ohne jemals fertig zu werden. Sie formt veränderliche und verschwindende Vorstellungen, während die erste in Bildung unveränderlicher konstanter Bilder kulminiert, welche ihrerseits sich im Gedächtnis aufspeichern. Es gehört zum Wesen der allgemeinen Idee, daß sie sich immer zwischen der Schicht des Handelns und der des reinen Gedächtnisses bewegt. In der Schicht des Handelns, die die aktuelle (sensorisch motorische) Wahrnehmung von unserem Leibe ausmacht, würde sie die genau bestimmte (bien

1) L'entendement dégageant de l'habitude des ressemblances l'idée claire de la généralité. M. e. m. S. 175.

2) Cette idée de généralité n'était à l'origine que notre conscience d'une identité d'attitude dans une diversité de situations; c'était l'habitude même, remontant de la sphère des mouvements vers celle de la pensée. M. e. m. S. 17.

3) Hier bei Bergson: »Notions«.

4) Ich muß hier bemerken, daß Bergson nirgends sonst irgend etwas über diese Einzelheiten berichtet.

nette) Form einer körperlichen Haltung oder eines ausgesprochenen Wortes, in der Schicht des reinen Gedächtnisses den ebenso bestimmten Aspekt von einer Unzahl individueller Bilder annehmen. Sie verbleibt aber weder hier noch dort, sondern besteht in der doppelt gerichteten Bewegung (oscillation) zwischen diesen Extremen, immer bereit sich in Worte zu kristallisieren oder in einer Anzahl von unendlichen Erinnerungen zu verdunsten. Nur eine Psychologie, die das »Fertige« untersucht und übersieht, daß das Bewußtsein kein Ding, sondern ein ewiger Fortschritt (progrès), ein Leben ist, sieht in der allgemeinen Idee entweder eine ausgeübte Handlung, evtl. ein Wort, oder eine Mannigfaltigkeit von Bildern. Aber eben deswegen vermag eine solche Psychologie das Wesen der allgemeinen Idee nicht zu ergreifen.[1])

II. Kapitel.

Die entwicklungspsychologische Betrachtung des Intellektes.

Schon in »Matière et mémoire« findet man die ersten Anklänge der Tendenzen, die in »l'Evolution créatrice« zur vollen Entfaltung gelangen. An vielen Stellen des erstgenannten Werkes zeigt sich die Neigung, psychische oder physiologische Vorkommnisse im menschlichen Leben mit analogen Vorgängen in der Tierwelt zu vergleichen und sie unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung in der Reihe der immer höher stehenden Tiere zu betrachten. Die äußere Wahrnehmung des Menschen wird z. B. als ein Spezialfall derselben bei verschiedenen Tierarten betrachtet. Zugleich wird sowohl das Problem der Wahrnehmung, wie das des Gedächtnisses unter dem Gesichtspunkte der Rolle untersucht, die ein Lebewesen in dem gesamten Leben spielt. Es wird im Laufe der Untersuchung immer mehr danach gefragt, welche Bedeutung einer Erscheinung zukommt in der allgemeinen Aufgabe der Anpassung an die Lebensbedingungen und in der Erreichung der Lebenszwecke durch das Lebewesen. Eine Erscheinung gilt nur dann als »erkannt«, wenn man ihr »Woher« und ihr »Wozu« kennt. Erst die »l'Evolution créatrice« aber

1) Ich gebe hier die Auffassung der allgemeinen Ideen, ohne die Konsequenzen daraus zu ziehen, weil Bergson es in seinen Werken nicht tut. Offenbar aber entspricht es der Bergsonschen Betrachtungsweise, daß diese Genese als ein Beweis der Handlungsrelativität der allgemeinen Ideen dient. Zu dem Problem der allgemeinen Ideen sind noch die späteren Ausführungen betreffs der »essence« und der »Form« überhaupt, sowie meine kritischen Bemerkungen zu vergleichen.

stellt bewußt das Problem der Entwicklung auf und versucht ihren Sinn auf eine völlig neue Art zu bestimmen. Diese Gedankengänge führen zu der Entwicklungstheorie der Lebewesen und allgemeiner zu der Theorie des Lebens. Indessen gehen bei Bergson die Probleme viel mehr in die Tiefe, als es nötig sein würde, um manche biologische Theorien der positiven Naturwissenschaft philosophisch zu deuten bzw. zu begründen. Das Problem des Dualismus, das Bergson in »Matière et mémoire« zu lösen suchte, verlangte eine tiefere Beantwortung, als es in dem genannten Werke geschah. Die in ihm erzielten Resultate wiesen übrigens auf den weiteren Gang der Beantwortung hin. Die Scheidung zwischen Materie und Geist — wie das schon aus einigen Sätzen des vorigen Kapitels zu ersehen und hier zu ergänzen ist — wurde dort nicht auf den Gegensatz zwischen räumlichem und unräumlichem Sein, sondern auf den Unterschied in der Spannung der Dauer zurückgeführt, so daß die entschieden dualistische Lösung trotzdem sofort auf eine gemeinsame Basis, oder wenigstens auf eine Verwandtschaft zwischen Geist und Materie hinwies. Die Scheidung war nicht absolut. Sie ließ die Möglichkeit einer Verwandlung der einen Grundrealität in die andere offen, da der Spannungsunterschied der Dauer keine statische unveränderliche Tatsache war, sondern sofort als etwas aufgefaßt wurde, was Änderungen, Schwankungen unterliegen kann. So brachte schon die »Introduction à la métaphysique« den Gedanken eines ganzen Continuums von verschiedenen Dauerspannungen, von der höchsten der Gottesewigkeit bis zu der niedrigsten der Materie, ganz deutlich zum Ausdruck. Und da zugleich der Entwicklungsgedanke nahe lag, da andererseits der zunächst als bloße Tatsache hingestellte Unterschied zwischen Geist und Materie eine Erklärung forderte, so drängte alles auf eine Genese der Materie, bzw. der verschiedenen realen Wesen mit verschiedenen Dauerspannungen, aus dem letzten Urwesen des Geistes (der Gottheit) hin.

Wie diese Gedanken entwickelt wurden, werden wir — soweit das uns hier interessiert — darstellen. Alle diese Gedankengänge bilden nämlich den Hintergrund, auf dem sich die für uns wichtigen erkenntnistheoretischen Probleme abspielen. Das Band, das die beiden Problemgruppen verbindet, beruht letzten Endes auf den beiden Behauptungen Bergsons, die wir schon kennen: 1. daß zwischen der äußeren Wahrnehmung und der Handlung eine enge Abhängigkeit besteht, 2. daß sowohl die Wahrnehmung, wie die Handlung des Menschen letzten Endes durch die Spannungsdifferenz zwischen der Dauer des menschlichen Bewußtseins und der der äußeren Reali-

tät bedingt ist. Die Erkenntnis wird zu etwas, was nur eine Äußerung (ein Ergebnis) der letzten Natur der betreffenden Wesen, bzw. was eine in dieser Natur letzthin gründende Fähigkeit ist. Die Erkenntnis dieser Natur muß somit zugleich Aufschluß über das Wesen der Erkenntnis**fähigkeit**, sowie über ihr »Woher« und »Wozu« geben. Und da die Lebewesen in Entwicklung begriffen sind, so ergibt sich daraus der schon oben ausgesprochene Satz von der Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Theorie des Lebens bzw. von der Metaphysik. Andererseits wird im Laufe der Untersuchung auch die Beziehung zwischen dem Intellekt und der Handlung eingehender begründet.

Analog wie ein psychisches, bewußtes Individuum, wie das Universum als Ganzes genommen, **dauert** — nach Bergson — auch jeder lebendige Organismus. Und da der Organismus nichts anderes ist als ein Übergangspunkt einer kontinuierlichen, sich von Keim zu Keim fortpflanzenden Entwicklung des Lebens, so ist es das Grundmerkmal des Lebens, daß es dauert und in der Dauer sich immer weiter entwickelt.[1]) Das Leben ist ein kontinuierlicher Fortgang der Schöpfung (création) von schlechthin neuen Lebensgestaltungen. Seinen mannigfaltigen und im einzelnen sich oft bekämpfenden individuellen Gestaltungen liegt ein gemeinsamer, sie alle umspannender Lebensimpuls (élan vital) zugrunde, eine gemeinsame Tendenz, die, wie man aus der bisherigen Entwicklung erraten kann, letzten Endes darin besteht, »der Notwendigkeit der physikalischen Kräfte eine größtmögliche Summe von Indeterminiertheit aufzuokulieren«.[2]) Diese ursprüngliche, gemeinsame Tendenz hat sich im Laufe der Entwicklung in mannigfache besondere Tendenzen geteilt. Oder besser gesagt: Die mannigfachen Tendenzen, die in der ursprünglichen Phase

1) Der Bergsonsche Beweis, daß das Leben in der Dauer begriffen ist und daß auf seinem Grunde ein einfacher gemeinsamer Impuls sich befindet, kann hier nicht dargestellt werden. Für Leser, die Bergsons Schriften nicht kennen, bemerke ich, daß sich der Beweis im Hauptsächlichen im I. Kapitel der »Schöpferischen Entwicklung« befindet und aus zwei Hauptmotiven besteht. Das erste — positive — beruht auf dem Aufweis bestimmter Strukturen der Entwicklung des Lebens, die mit der der reinen Dauer sich im wesentlichen decken. Das zweite — negative — Motiv besteht darin, daß die verschiedenen vorhandenen mechanistischen und finalistischen Erklärungsversuche der Entwicklung nicht stichhaltig sind.

2) Evol. Créatr. Deutsche Übers., E. Diederichs 1912, S. 120. Im französ. Texte S. 125: »au fond de la vie un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques la plus grande somme possible d'indétermination.«

der Entwicklung im Keimzustand miteinander verflochten und zu einer Einheit verschmolzen waren, haben sich durch das Wachsen und immer stärkere Betonen des Eigenen immer mehr von der Gesamttendenz und voneinander abgehoben. Das führt allmählich zu immer prägnanterer Teilung in verschiedene und oft im Gegensatz zueinander stehende besondere Entwicklungslinien, die aber immer, von dem Gesamtimpuls getragen, dessen Spuren in sich bergen. Die »Harmonie«, von der die Finalisten reden und die sie als das Endziel der Entwicklung setzen, war am Anfange der Entwicklung in dem ursprünglichen Lebensimpuls, in der Verschmelzung von allen später zu relativ selbständigen Impulsen entwickelten Keimkräften. Mit dem Fortschritt der Entwicklung treten zugleich immer größere Gegensätze zwischen den Einzelgestaltungen des Lebens zutage. Ein Ziel der Entwicklung im finalistischen Sinne eines zu realisierenden Planes gibt es — nach Bergson — nicht. Deswegen sind die radikalen finalistischen Theorien nicht anzunehmen. Andererseits aber kann man auch den mechanistischen Entwicklungsauffassungen nicht zustimmen. Der Urimpuls des Lebens ist da, er gibt der Entwicklnng die Richtung. Da er aber keine unendliche, sondern eine endliche, erst im Wachsen begriffene Kraft ist, da andererseits das Leben auf seinem Wege manche Hindernisse findet, da es gegen die tote Materie zu kämpfen hat, so kommt es — außer der Teilung, die durch die Entwicklung der Teiltendenzen bedingt ist — noch zu anderen Teilungen des Gesamtimpulses. Und in d i e s e n Teilungen, welche oft in eine Sackgasse führen und die Entwicklung aufzuhalten drohen, herrscht der Zufall. Wenn man aber von vornherein dem Zufall seinen ihm gebührenden Raum gewährt und ihn von dem, was dem Lebensimpuls immanent ist, scheidet, so lassen sich in der ganzen Disharmonie der Entwicklung ihre Hauptrichtungen erraten.

Die Grundtendenz ist, wie gesagt, eine Aufokulierung der größtmöglichen Summe von Indeterminiertheit auf die Notwendigkeit der physikalischen Kräfte. Der Materie wird eine möglichst große Menge potentieller Energie abgenötigt und aufgespeichert, um später bei entsprechender Gelegenheit zu explodieren, d. h. in relativ freie Tätigkeit umgesetzt zu werden. Diese Grundtendenz wird auf verschiedenen Wegen und Weisen zu verwirklichen gesucht. Bei der Einschränkung auf das Wichtigste genügt es zu sagen, daß sich die Gesamttendenz zunächst in zwei Teiltendenzen — in zwei Lebensbereiche — je nach den Teilen der zu lösenden Aufgabe (wenn man es so finalistisch sagen darf) — geteilt hat in das Reich der Pflanzen und das der Tiere. Die Gewinnung der potentiellen

Energie vor allem ist den Pflanzen zugefallen. Ihr Verbrauch — die Explosion — also sozusagen Hauptaufgabe — den Tieren. Daraus ergibt sich der wesentliche Unterschied zwischen beiden. Die Pflanze zieht die Nahrung für sich direkt aus der sie umgebenden anorganischen Materie. Deswegen ist sie wesentlich unbeweglich und unbewußt. Das Tier aber muß organische Stoffe zur Ernährung suchen, ist also seiner inneren Natur nach beweglich und deswegen in dem Maße bewußt, als es willkürliche Bewegungen ausführt.[1]) Wenn aber die Herstellung der die Energie bergenden Stoffe nur zum Zwecke der späteren Umwandlung in Tätigkeit erfolgt, so liegt die Hauptrichtung der Entwicklung des Lebens vor allem in der Entwicklung der Tiere.[2]) Die letztere ist aber auf Erreichung immer größerer (und darunter soll auch: »immer freierer und mannigfaltigerer« verstanden werden) Beweglichkeit gerichtet. Nur zwei von den vier Grundarten der Tiere: die Glieder- und die Wirbeltiere vermochten die auf dem Wege lauernden Gefahren und Schwierigkeiten (und jede auf eigene Weise) zu überwinden und sich dadurch von der primitiven Entwicklungsstufe zu großer Höhe empor zu schwingen. Die Haupttendenzen, von welchen die Grundarten getragen werden, lassen sich erraten, wenn man das Auge auf die Arten der beiden Gruppen richtet, die sozusagen ihre Kulminationspunkte bilden. Es sind dies bei den Wirbeltieren der Mensch, bei den Gliedertieren manche Arten von Insekten (Hymenoptera). Der Mensch ist aber das Wesen, das von allen Tierarten die höchste Entwicklung des Intellektes zeigt. Andererseits ist der Instinkt nirgends so hoch entwickelt wie bei den Insekten und speziell bei den Hymenoptera. So bilden Intellekt und Instinkt zwei Kulminationspunkte von zwei verschiedenen Haupttendenzen der tierischen und somit der ganzen organischen Entwicklung. Und da sie eben Tendenzen sind und von einer identischen Urquelle entstammen, gibt es, trotz ihrer Naturverschiedenheit, keinen faktischen Instinkt, der keine Spuren vom Intellekt in sich hätte, sowie kein intellektuelles Wesen, das instinktlos wäre. Daher ist die folgende

1) En résumé, le végétal fabrique directement des substances organiques avec des substances minérales: cette aptitude le dispense en général de se mouvoir et, par là même de sentir. Les animaux, obligés d'aller à la recherche de leur nourriture, ont évolué dans le sens de l'activité locomotrice et par conséquent d'une conscience de plus en plus ample, de plus en plus distincte. Evol. Créatr. S. 122.

2) Mais si, dès le début, la fabrication de l'explosif avait pour objet l'explosion, c'est l'évolution de l'animal, bien plus que celle du végétal, qui indique, en somme, la direction fondamentale de la vie. Evol. Créatr. S. 126.

Betrachtung, die den Unterschied der Natur zwischen beiden herausstellen will, und nur das jedem von ihnen Eigentümliche heraushebt[1]), als schematisch zu betrachten. –

Der Hauptunterschied zwischen dem Intellekte und dem Instinkte besteht nach Bergson darin, daß der Instinkt ein Vermögen der Ausnutzung und des Aufbauens von organischen Werkzeugen ist, der Intellekt dagegen ein solches, künstliche, anorganische Werkzeuge (und insbesonders Werkzeuge zur Herstellung von Werkzeugen) herzustellen und diese Herstellung bis ins Unendliche zu variieren.[2]) Der entwickelte Instinkt findet in seiner Greifweite ein geeignetes Werkzeug vor, das mit staunenswerter Vollkommenheit funktioniert, aber seine Struktur fast unveränderlich behält. Ein intellektmäßig verfertigtes Werkzeug dagegen ist stets unvollkommen und erfordert zur Funktionierung eine Anstrengung. Da es aber aus anorganischer Materie gemacht ist, kann es jede beliebige Form annehmen und zu jedem beliebigen Zwecke – bei entsprechender Umänderung – dienen. Dabei reagiert es auf die Natur seines Schöpfers, indem es als eine künstliche Verlängerung des natürlichen Organismus, diesen um eine neue Funktion bereichert und zugleich neue Bedürfnisse schafft. So eröffnet es – im Gegensatze zu der Unveränderlichkeit des instinktiven Organs – der Aktivität, die es verfertigt, ein weites Feld von Handlungen und macht sie immer freier. Der Intellekt und der Instinkt stellen danach zwei verschiedene Lösungen derselben Aufgabe, der Wirkung auf die Materie dar. Daraus ergeben sich tiefe Verschiedenheiten zwischen beiden. Sie schließen zwei grundverschiedene Arten des Erkennens ein. Aus dem Unterschied der Vollkommenheit der zweierlei Werkzeuge ergibt sich zunächst als der Unterschied des Grades, daß die instinktive Erkenntnis mehr ausgeübt (jouée) und unbewußt ist, während die intellektuelle Erkenntnis mehr bewußt und gedacht ist.[3]) Denn das Bewußtsein ist sozusagen die arith-

1) Bergson sagt: »Das, was im Intellekte intellektuell und in dem Instinkte instinktiv ist.«

2) L'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication. Evol. Créatr. S. 151. – L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés. Evol. Créatr. S. 152.

3) L'intelligence et l'instinct impliquent deux espèces de connaissance radicalement différentes. Evol. Créatr. S. 155. – La connaissance est plutôt jouée et inconsciente dans le cas de l'instinct, plutôt pensée et consciente dans le cas de l'intelligence (l. c. S. 158).

metische Differenz zwischen der virtuellen und der wirklich in Ausübung begriffenen Aktivität. Es steigt nämlich und wird in den Fällen zur distinkten Vorstellung, wo der Vollzug einer Handlung mit ihrer vorangehenden Vorstellung sich nicht absolut deckt, während es in den Fällen, wo die Ausführung eines Aktes so vollkommen der Vorstellung von ihm ähnlich ist und sich ihr so völlig anpaßt, daß kein Bewußtsein mehr diese Ausführung mehr erhöhen kann, durch die Ausübung des Aktes annulliert wird. So verhält es sich bei den vollkommen funktionierenden instinktiven Organen. Die instinktive Erkenntnis ist also in der Hauptsache unbewußt.[1]) Bei den künstlich verfertigten Werkzeugen aber fehlt diese Vollkommenheit. Ihre Anwendung fordert immer eine Überwindung von Hindernissen und eine Anpassnng an eine vorgegebene Situation, welche nicht ohne Wahl von Mitteln sowie von Ort- und Zeitpunkten der Handlung vor sich gehen kann. Die intellektuelle Erkenntnis ist somit ihrer Natur nach mehr bewußt und gedacht.

Den Unterschied der Natur aber zwischen beiden Erkenntnisarten erfaßt man, wenn man die Gegenstände betrachtet, von welchen beide Vermögen eine natürliche, d. h. eine eingeborene Kenntnis haben. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, führt der Intellekt zur Erkenntnis der Beziehungen (rapports) zwischen den Dingen, der Instinkt dagegen zur Erkenntnis der Dinge selbst (choses).[2]) Ein kleines Kind hat keine angeborene Kenntnis von einzelnen Dingen oder deren Eigenschaften (soweit es eben intellektuell ist). Es erfaßt aber auf natürlichem Wege, ohne irgendeine Belehrung die Beziehung zwischen dem Subjekt und den ihm beigelegten Prädikaten.[3]) Definiert man die Gesamtheit der Begebenheiten der ursprünglichen (à l'état brut) Wahrnehmung als »Materie«, die Gesamtheit der Beziehungen dagegen, »die sich zwischen diesen Materien herstellen, um eine systematische Erkenntnis aufzubauen«[4]), als »Form«, so läßt sich dasselbe Resultat folgermaßen ausdrücken: Der Intellekt

1) Es ist hier ergänzend zu bemerken, daß das annullierte Bewußtsein von der Bewußtlosigkeit z. B. eines materiellen Gegenstandes zu unterscheiden ist. Das erste kann sich in Bewußtsein verwandeln, im zweiten Falle ist das unmöglich.

2) Si l'on envisage dans l'instinct et dans l'intelligence ce qu'ils renferment de connaissance innée, on trouve que cette connaissance innée porte dans le premier cas sur des choses et dans le second sur des rapports. Evol. Créatr. S. 161.

3) La relation de l'attribut au sujet est donc saisie par lui naturellement, Evol. Créatr. S. 160.

4) Evol. Créatr. Deutsche Übersetzung S. 153.

ist in bezug darauf, was in ihm angeboren ist, eine Erkenntnis der F o r m, der Instinkt dagegen eine Erkenntnis der M a t e r i e.[1]) Genauer gesagt: Der Instinkt erfaßt einen bestimmten Gegenstand u n m i t t e l b a r u n d i n s e i n e r M a t e r i a l i t ä t s e l b s t, während der Intellekt, als eine Fähigkeit des Beziehens der Gegenstände aufeinander, nur eine ä u ß e r l i c h e und l e e r e Erkenntnis von den Gegenständen erreicht. Andererseits ist die instinktive Erkenntnis k a t e g o r i s c h e n Charakters (sie sagt: »voici ce qui est«), der Intellekt aber führt zu einer h y p o t h e t i s c h e n Erkenntnis. (Er sagt: wenn A ist, ist B.) Zu demselben Resultate kommt man, wenn man den Unterschied zwischen den untersuchten Fähigkeiten nicht mehr, wie bis jetzt, unter dem Gesichtspunkte der Erkenntnis, sondern unter dem der Handlung betrachtet, wobei übrigens zu bemerken ist, daß — nach Bergson — Erkenntnis und Handlung hier nur zwei verschiedene Aspekte derselben Fähigkeit sind.[2]) Ist nämlich der Instinkt vor allem eine Fähigkeit der Ausnutzung organischer Werkzeuge, so muß er eine angeborene, obwohl unbewußte Kenntnis von diesem Werkzeuge, sowie von dem Gegenstande, an dem es sich betätigt, in sich bergen. So liegt in dem Instinkte eine angeborene Erkenntnis von Dingen. Ist aber andererseits der Intellekt eine Fähigkeit des Herstellens anorganischer Werkzeuge, so muß seine wesentliche Funktion in der Auffindung dessen bestehen, was besser zu dem betreffenden Zwecke dienen kann d. h. was besser in seinen bereit gehaltenen Rahmen hineinpaßt. So geht er einzig und allein auf die Beziehungen der gegebenen Lage zu den sie ausnützenden Mitteln aus. Seine natürliche Tendenz ist es somit, Beziehungen zu stiften. Und diese Tendenz begreift in sich die natürliche Kenntnis gewisser allgemeinster Relationen.

Der oben auf doppeltem Wege herausgestellte Unterschied der Natur beider Vermögen führt zu einer sehr wichtigen Konsequenz: Eine Form, eben weil sie Form ist, ist in gewissem Sinne leer und kann somit eine unbegrenzte Anzahl von Gegenständen in sich nach Belieben eingehen lassen, darunter auch solche, die im gegebenen Momente praktisch ohne Interesse sind. Die intellektuelle Erkenntnis ist deswegen nicht notwendig auf das praktisch Nützliche beschränkt, obwohl sie aus praktischen Rücksichten hervorgegangen ist. Oder anders gesagt: Der Intellekt kann im Prinzip über seine ursprüng-

---

1) L'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme, l'instinct implique celle d'une matière. Evol. Créatr. S. 161.

2) Mais connaissance et action ne sont ici que deux aspects d'une seule et même faculté. Evol. Créatr. S. 163.

lichen Zwecke hinausgehen und sich an uninteressierte spekulative Erkenntnis heranwagen. Indessen ist es ein Wagnis, das der Intellekt mittels seiner eigenen Kraft nie mit Erfolg durchführen kann, da ihm der unmittelbare Kontakt mit der Materie der Dinge selbst (mit derer Gehalt) fehlt. Diese Materie erreicht der Instinkt. Aber gerade dadurch kann er sich selbst von seiner Gebundenheit an praktische Zwecke nicht befreien. So läßt sich zusammenfassend sagen: »Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses l'instinct seul les trouverait, mais il ne les cherchera jamais«. (l'Evolution créatrice S. 164.)

Nach dieser vorläufigen Gegenüberstellung der beiden Fähigkeiten gilt es jetzt genauer zu präzisieren, welche Eigentümlichkeiten sich für den Intellekt ergeben aus der Feststellung, daß er eine Fähigkeit der Herstellung von anorganischen Werkzeugen ist. Vor allem kommt als Stoff für diese Herstellung nur die tote Materie in Betracht. Aus diesem Grunde werden auch die organischen Körper, wo sie als Stoff zur Herstellung der Werkzeuge dienen, wie tote Materie behandelt. Von der anorganischen Materie selbst kommt aber nur das körperlich Feste (le solide) für die Herstellung in Betracht. Aus der Grundvoraussetzung folgt somit, daß dem Intellekte alles Fließende sowie das Lebendige als solches entschwindet und nur der anorganische feste Körper als sein Hauptgegenstand bleibt.[1])

Soll etwas handwerksmäßig hergestellt werden, so müssen die Teile des Stoffes geschieden und während des ganzen Prozesses als provisorisch definitive Einheiten (Elemente) auseinandergehalten werden, um erst bei Erreichung des endgültigen Resultates in ein zusammengesetztes Ganze einzugehen, das selbst als eine Einheit betrachtet wird. So ist es natürlich, daß der Intellekt sich klar (durch einen positiven Akt) nur das Diskontinuierliche vorstellt[2]), während die Kontinuität eher als eine Negation, als das Korrelat einer Weigerung des Geistes, das vorgegebene diskontinuierliche System als das allein mögliche zu betrachten, gefaßt wird.

Die Gegenstände, an welchen sich unsere Handlung, spezieller die Herstellung betätigt, sind unzweifelhaft beweglich und bewegt. Da aber für die Handlung nur der Ausgangs- und Endpunkt, sowie der unbewegliche Umriß des Weges der vollzogenen Bewegung von

1) Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé. Evol. Créatr. S. 167.

2) L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu. a. a. O. S. 168.

Wichtigkeit ist, so **erfaßt der Intellekt deutlich nur die Bewegungslosigkeit.**[1])

Die Herstellung besteht darin, aus einer Materie die Form eines Objektes herauszuschneiden, wobei vor allem die zu erzielende Form wichtig ist, während die Materie in dem Maße gleichgültig ist, als sie sich der Form nicht widersetzt. Im Prinzip wird sie deswegen von vornherein so betrachtet, als ob sie jede Form annehmen könnte. Daher kommt es aber, daß jede aktuelle (vorgegebene) Form der Dinge als eine im gewissen Sinne künstliche und provisorische betrachtet wird. Infolgedessen werden die Linien, in denen sich die innere Struktur des wahrgenommenen Dinges offenbart, bis zu einem hohen Grade in Gedanken ausgewischt. Andererseits wird die Materie als ein seiner Form gegenüber vollständig indifferenter Stoff betrachtet. Der in Wirklichkeit qualitativ bestimmten Materie wird mit anderen Worten ein diesen qualitativen Eigenschaften gegenüber indifferenter, homogener Raum untergeschoben, der ein Schema der beliebigen, je nach den Erfordernissen unserer möglichen Handlung sich gestaltenden Teilung und somit ein Schema der Handlung überhaupt ist. Die Möglichkeit dieser Unterschiebung wird bald untersucht werden. Hier ist aber zunächst festzustellen: **der Intellekt ist ausgezeichnet durch die unbeschränkte Fähigkeit, nach beliebigen Gesetzen zu zerlegen und zu beliebigen Systemen wieder zusammenzusetzen.**[2])

Diese vier Merkmale des Intellektes: Die Tendenz auf Erfassung: 1. fester anorganischer Körper, 2. der Diskontinuität, 3. der Bewegungslosigkeit und 4. der beliebig zerlegten und zusammengesetzten Systeme ergeben sich unmittelbar aus der Struktur der Handlung (Herstellung). Die Menschen leben aber in einer Gemeinschaft und die Handlung, die sie in der Gemeinschaft vollziehen, kann nicht ohne eine wechselseitige Verständigung der einzelnen Individuen gelingen. So muß eine solche Sprache gebildet werden, die den Erfordernissen der Handlung gerecht werden kann. Nun gehört es zum speziellen Charakter der menschlichen Handlung, daß sie sich in verschiedenen wechselnden Formen abspielt. Somit muß jedes handelnde Individuum die ihm zufallende Rolle kennen lernen und erlernen. Diese Eigenschaft der Handlung fordert für ihr Gelingen eine Sprache,

1) Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité. a. a. O. S. 169.

2) L'intelligence est charactérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quel système. Evol. Créatr. S. 170.

welche in jedem Moment vom Bekannten zum Unbekannten überzugehen gestattet, d. h. ein System von beweglichen Zeichen (Worten) bildet. Die Beweglichkeit des Zeichens bedeutet hier die Fähigkeit der Übertragung des Zeichens von einem Gegenstande auf einen anderen Gegenstand. Sie zeichnet die intellektuelle Sprache aus.[1]) Diese Eigenschaft der intellektuellen Sprache hat für die Erkenntnis ihre Vorteile, zugleich aber ihre Nachteile. Die Beweglichkeit des Wortes verhilft in hohem Maße dem Intellekte zu seiner Befreiung aus der strikten Gebundenheit an praktische Zwecke. Sie erlaubt ihm von den wahrgenommenen Dingen zu Erinnerungen überzugehen, von ihnen zu immer flüchtigeren, aber noch immer vorgestellten Bildern (images), von diesen endlich zur Vorstellung des Aktes, durch den die Bilder vorgestellt werden, d. h. zu den Ideen.[2]) Damit ist dann das Feld des Bewußtseins für eine reflektive, spekulative Erkenntnis gewonnen. Indessen ist es nur eine Hilfe, die allein, ohne einen bleibenden Überschuß der Aktivität über die für praktische Zwecke verausgabten Kräfte, den Intellekt nicht zu befreien vermöchte. Dieser Überschuß ist aber gewiß da, obwohl mehr im virtuellen Zustande. Zu seiner Verwandlung in eine wirkliche Entfaltung verhilft die intellektuelle Sprache, aber nicht nur sie allein. Schon früher wurde die Bedeutung des formalen Charakters der intellektuellen Erkenntnis in dieser Hinsicht betont. Hier ist nur noch ergänzend hervorzuheben, daß nicht bloß der formale Charakter als solcher zur Befreiung des Intellektes beiträgt, sondern auch die bestimmte Struktur der Formen, welche sich aus der Anpassung des Intellektes an die Herstellung ergibt. Die letztere geht nämlich nie ohne Benutzung bestimmter Mittel (Formen) vor sich, welche ihrem ursprünglichen Anwendungsgegenstande nie absolut adäquat angepaßt sind. Diese Inadäquatheit der Formen eben gestattet ein Hinausgehen über die Gegenstände des unmittelbaren praktischen Interesses und verhilft ihrerseits dem Intellekte zur überschüssigen und somit uninteressierten Arbeit.[3]) Alle

1) »Le signe intelligent est un signe mobile.« Evol. Créatr. S. 172.

2) »A la representation de l'acte par lequel on se la représente, c'est-à-dire à l'idée.« Evol. Créatr. S. 173. Ich unterstreiche hier diese Formulierung, um den Leser auf die eigentümliche Bergsonsche Auffassung der Idee aufmerksam zu machen. Diese Auffassung bestimmt auch z. T. die früheren Ausführungen über die Genese der allgemeinen Ideen. Vgl. dazu die entsprechenden Betrachtungen Bergsons in »L'effort intellectuell« Rev. philos. 1902.

3) Cette fabrication n'est possible que par l'emploi de certains moyens qui ne sont pas taillés à la mesure exacte de leur objet, qui le dépassent, et qui permettent ainsi à l'intelligence un travail supplémentaire, c'est-à-dire désintéressé. Evol. Créatr. S. 173.

diese Momente zusammengenommen erlauben dem Intellekte sich selbst zu erfassen. Und von dem Momente an, in dem der Intellekt sich selbst als ein Vermögen des Vorstellens erkennt, gibt es keinen Gegenstand, von dem er eine Vorstellung nicht haben wollte. So bestimmt sich näher die früher ausgesprochene Behauptung, daß es Gegenstände gibt, die nur der Intellekt suchen kann. »Ihn allein kümmert Theorie«[1]), und eine Theorie, die nicht nur die tote Materie, sondern auch jedes Sein, also auch das Bewußtsein und das Leben umfassen würde.

Aber eben derselbe Umstand, daß der Intellekt vor allem auf die Handlung eingestellt ist und somit sich den oben aufgewiesenen Formen fügen muß, macht ihn zu dieser Theorie unfähig. Die Sprache diente ursprünglich zur Benennung der Dinge und nur der Dinge. Nur darum, weil ihre Zeichen beweglich sind, kann der Intellekt ein Zeichen sozusagen unterwegs (en route) erfassen, d. h. in dem Moment, wo es keinem bestimmten Dinge anhaftet, es dann auf ein Objekt, das selbst kein Ding ist, anwenden und dieses Objekt durch die Benennung ins Licht rücken. »Mais le mot, en couvrant cet objet, le convertit encore en chose.«[2]) Da außerdem für den Intellekt nur das klar und deutlich zu sein scheint, was seine natürlichen Tendenzen befriedigt, so muß jede klare und deutliche Erfassung jeglicher Objekte sie unter der Form der Diskontinuität geben. Und in der Tat sind die intellektuellen Begriffe außereinander und haben dieselbe Starrheit wie die Dinge. Alle Begriffe zusammengenommen bilden eine intelligible Welt, welche in ihren Grundmerkmalen der Welt der festen Körper ähnelt, mit dem einzigen Unterschiede, daß ihre Elemente, da sie keine Bilder (images), sondern Symbole sind, »sont plus légers, plus diaphanes, plus faciles à manier pour intelligence que l'image pure et simple des choses concrètes«.[3]) Ihre Diskontinuität und Starrheit bleibt aber immer bestehen. Der Intellekt kann also wenn er sich auch schon von strengen Bindungen an das Praktische losgelöst hat, nur dort triumphieren, wo die Objekte von sich aus diese Struktur besitzen. Er muß aber versagen, wenn er Gegenständlichkeiten zu erkennen versucht, die diese Struktur (die Form der »juxtaposition«) entbehren und ihrer Natur nach qualitativ mannigfache Kontinuitäten sind. Dies ist der Fall bei dem Bewußtsein und bei dem Leben. So zeichnet sich der Intellekt durch eine natürliche Unfähigkeit das Leben

1) Evol. Créatr. Deutsche Übersetzung S. 164.

2) Evol. Créatr. S. 174.

3) l. c. S. 174.

zu erfassen aus.[1]) Da aber zugleich der Intellekt nach der Befreiung aus der strengen Gebundenheit an das Praktische die Tendenz hat, alles zu erkennen, so versucht er auch das Leben, bzw. das Bewußtsein zu erfassen. Er tut das aber auf diese Weise, daß er dem Leben die intellektuellen Formen aufzwingt und es nur unter einem dem Intellekte eigentümlichen Aspekte betrachtet. So entsteht die »natürliche Metaphysik des Intellektes«.

Der Sinn der eben dargestellten Charakterisierung des Intellektes muß richtig verstanden werden, damit nicht der Vorwurf einer »petitio principii« gegen sie gerichtet werde. Es handelt sich in ihr – nach Bergsons Meinung – um eine Analyse »d'ordre psychologique«, nicht aber um eine Genese der intellektuellen Formen. Genauer gesagt: Das Resultat der obigen Betrachtung lautet: Aus der Beziehung zwischen der intellektuellen Erkenntnis und der Handlung ergibt sich 1. die Zuordnung einer bestimmten Sphäre des Seins, der Materie, als eines seinen natürlichen Tendenzen entsprechenden Erkenntnisgegenstandes, zum Intellekt, 2. die Notwendigkeit der Anwendung von verschiedenen Formen, deren Gesamtheit eine bestimmte Ordnung bildet, zur Erkenntnis der Materie in erster Linie und dann durch Übertragung zur Erkenntnis der gesamten Realität. Wollte man diese Feststellung so verstehen, als ob es diese Ordnung in der wahrhaft wirklichen Materie überhaupt nicht gäbe und als ob sie nur aus der Handlungsbezogenheit des Intellektes entstehe, so käme man dadurch zu einer »petitio principii«. Denn es würde in diesem Falle die Entstehung einer Ordnung behauptet, indem zugleich der Grund (bzw. die Ursache) dieser Entstehung dieselbe Ordnung voraussetzen müßte. Wenn die Handlung nur in einer bestimmt geordneten Materie gelingen kann, so kann diese Ordnung nicht nur ein »point de vue« sein, sondern muß der Materie realiter innewohnen, sobald die Handlung ein festgestelltes Faktum ist. Die Handlung muß aber ein Faktum sein, wenn sie Ursache der Gestaltung des Intellektes sein soll. Dann aber ist es ein Nonsens, diese Ordnung durch die Zuhilfenahme des Intellektes erst entstehen zu lassen. Die obige Betrachtung soll also nur im Sinne einer Zuordnung, einer Korrelativität zwischen dem handlungsrelativen Intellekte und einer bestimmten Sphäre des Seins bzw. einer bestimmten Ordnung verstanden werden. Andererseits bedeutet das nicht, daß diese Ordnung in der Gestalt, in welcher sie

1) L'intelligence est caractérisiée par une incompréhension naturelle de la vie. Evol. Créatr. S. 179.

aus den Händen des Intellektes hervorgeht, der Materie vollkommen immanent sein müßte, und daß somit die Rede von der Handlungsrelativität der intellektuellen Formen unbegründet sein sollte. Die Handlungsrelativität kann bestehen, obwohl diese Formen in der Materie bis zu einem gewissen Grade ihre Stütze finden. Der Intellekt, einmal zur Entwicklung in einer bestimmten Richtung angeregt, kann viel weiter gehen als es zwecks einer reinen Erfassung der Materie erlaubt und zum Gelingen der Handlung nötig wäre, so daß die intellektuellen Formen, unter der Mitwirkung der Handlungsbezogenheit entstanden, in einer vollendeten, entwickelten Gestalt das enthalten würden, was sozusagen keimartig in der Materie vorhanden ist. Sollte aber diese Möglichkeit als ein Faktum aufgewiesen werden, so müßte man den Grund angeben, weswegen in der Materie und in der intellektuellen Erkenntnis analoge Formen vorfindbar sind. Sowohl der Intellekt selbst — als eine reale Lebenstendenz —, als auch die intellektuellen Formen sind in der Entwicklung begriffen. So nimmt das eben angedeutete Problem sofort die Gestalt eines genetischen an. Es muß nach einer Art Entstehung des Intellektes gesucht werden und nach einer solchen Entstehung, welche die Korrelativität zwischen dem Intellekte und der Materie begreiflich machen und zugleich die bereits aufgewiesene Handlungsbezogenheit des Intellektes nicht außer acht lassen würde. Diese Genese dürfte also weder die intellektuellen Formen ausschließlich auf die Handlung zurückführen, noch eine bestimmt geordnete Materie voraussetzen und von einer einseitigen Anpassung des Intellektes an diese Materie reden. Das besagt aber, daß zugleich mit der Genese des Intellektes eine solche der Materie versucht werden muß, die es erklären würde, weswegen die Materie sich den in der Entwicklung begriffenen Formen des Intellektes fügt. Jedenfalls müßte die Wurzel, aus der der Intellekt bzw. die Materie entstehen sollte, derart sein, daß ihre Entfaltung zur Intellektualität bzw. zur Materialität führen, in sich selbst aber weder die eine, noch die andere enthalten würde. Aus diesen Gründen muß diese Genese des Intellektes tiefer gehen als die bisherigen Betrachtungen über den Intellekt als eine Lebenstendenz. Denn bis jetzt sahen wir den Intellekt nur fortschreiten in einer bestimmten, schon eingeschlagenen Richtung. Jetzt handelt es sich aber um die Erklärung des Einschlagens dieser Richtung selbst.

Nachdem auf diese Weise die Bedingungen, unter welchen die Genese des Intellektes geführt werden muß, angedeutet wurden, gehen wir zur Darstellung der Genese selbst über.

III. Kapitel.

Die metaphysische Genese des Intellektes und der Materie.

Nach der vor Bergson herrschenden Auffassung gibt es drei Möglichkeiten, in denen das Problem der Erkenntnis der Materie gelöst werden kann: entweder richtet sich die Erkenntnis nach den Dingen, oder richten sich die Dinge nach der Erkenntnis, oder endlich besteht eine prästabilierte Harmonie. Schon aus den Betrachtungen des letzten Kapitels ist es ersichtlich, daß keine von diesen Möglichkeiten für die Lösung des dort angedeuteten Problems in Betracht kommen kann. Bergson stellt ihnen tatsächlich eine vierte zur Seite: Der Intellekt ist eine besondere, der Materie wesentlich zugeordnete Erkenntnisfähigkeit des Geistes und geht aus einem Prozeß derselben Art hervor, wie der ist, aus dem die Materie hervorgeht. Beide – Intellekt und Materie – passen sich allmählich und gegenseitig an, um endlich in eine gemeinsame Form zu münden.[1]) Und diese Form ist nichts anderes als der homogene Raum. Intellekt und Materie befinden sich sozusagen auf dem Wege zum homogenen Raume und nähern sich ihm immer mehr an, indem sie sich in der Entwicklung gegenseitig modifizieren. Der Prozeß bzw. die Realität, aus dem beide hervorgehen, muß – wie schon oben bemerkt – sowohl von der Materialität, wie von der Intellektualität am weitesten entfernt liegen, d. h. muß in der Sphäre der reinen Dauer, des Geistig-seins gesucht werden. Da er aber letzten Endes zu einer Realität – der Materie – führt, die von dem Geiste radikal verschieden ist, so muß er im entgegengesetzten Sinne gerichtet sein als der Prozeß, aus welchem der Geist hervorgeht, d. h. als die Urtendenz des Lebens (élan vital).

Zum Zwecke der Genese der Materie und des Intellektes muß also gezeigt werden:

1. daß es an der Wurzel der Realität zwei entgegengesetzt gerichtete Prozesse gibt, von denen der eine zum Bewußtsein bzw. zum Geiste, der andere zur Materie bzw. zum homogenen Raume führt, und daß die Materie wirklich aus einem solchen Prozeß hervorgeht;

2. daß beide Prozesse zu ganz bestimmten und untereinander verschiedenen Ordnungen des Seins führen: der erste zur Lebensordnung, der zweite zur geometrischen Ordnung;

3. daß dem Intellekt ein Prozeß derselben Art, wie der, aus welchem die Materie hervorgeht, zugrunde liegt, oder m. a. W. daß

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 224–225.

sowohl die Materie, wie der Intellekt sich auf dem Wege zum homogenen Raume befinden;

4. daß sowohl die Materie unter dem Blick des Intellektes sich verräumlicht, wie das Bewußtsein sich durch den Kontakt mit der Materie intellektualisiert;

5. daß diese Intellektualisierung unter dem Impulse der Handlung zustande kommt und weiter geführt wird als die verwirklichte Verräumlichung der Materie.

Um mit dem ersten anzufangen und zunächst im kleinen die Existenz und die Natur der zwei Grundprozesse aufzuweisen, muß man sich in unser Bewußtsein in der reinen Dauer hineinversetzen. Man bemerkt dann gleich – nach Bergson –, daß unser Gefühl von der reinen Dauer, oder m. a. W. das Zusammenfallen unseres Ich mit sich selbst verschiedene Grade der Vollkommenheit zuläßt, je nach der Spannung des Bewußtseins.[1] Ist sie sehr hoch, so erfassen wir unser tiefstes Ich und vertiefen uns in die reine Dauer, so daß die ganze Vergangenheit sich im aktuell fließenden Momente kondensiert, sich in ihm fortwährend bereichert und zu etwas schlechthin Neuem wird. Mit dieser größten Zusammenraffung unserer ganzen Persönlichkeit geht die höchste Steigerung unseres freien Willens zusammen. Flaut die Spannung ab, d. h. wird die Anstrengung, welche den größtmöglichen Teil der Vergangenheit in die Gegenwart hineindrängt, unterbrochen, so verkleinert sich auch in demselben Maße der Grad der Freiheit unseres Willens. Bei einer vollkommenen Abspannung hätten wir weder das Gedächtnis, noch den Willen. Solche absolute Passivität können wir freilich nicht erreichen. Aber im Grenzfall erraten wir eine Existenz, in welcher eine strenge Notwendigkeit herrschen und die aus einer immer wieder entstehenden Gegenwart bestehen würde. Sie ist unzweifelhaft von der Materie verschieden, weil die Analyse in ihr elementare Erschütterungen entdeckt, die immer eine noch so schwache Anspannung der Dauer aufweisen. Aber trotzdem können wir vermuten, daß, wie das Psychische zu einem Sein von hoher Spannung der Dauer, so die Materie zu einem solchen von einer völligen Abspannung der Dauer neigt. Wäre es tatsächlich der Fall, so würden sich an der Wurzel des geistigen Seins einerseits und der Materie andererseits zwei Prozesse entgegengesetzter Richtung befinden. Dabei würde man von dem ersten zu dem zweiten durch eine Umkehrung, evtl. durch eine bloße Unterbrechung des ersten gelangen,

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 218.

wenn es sich herausstellen sollte, daß Umkehrung und Unterbrechung hier als bloße Synonyma zu betrachten sind.

Zu demselben Resultate kommt man, wenn die Verwandlung von der höchsten Spannung zur Entspannung nicht mehr vom Standpunkte der Aktivität, sondern von dem der Ausdehnung betrachtet wird. In den Fällen der hohen Spannung des Bewußtseins findet eine Konzentration unserer gesamten Persönlichkeit zu einem Punkte statt, oder besser zu einer Spitze, »qui s'inserre dans l'avenir en l'entamant sans cesse« (Evol. Créatr. S. 219). Tritt eine Entspannung des Bewußtseins ein, so beginnt unser Ich sich zu zerstreuen (s'éparpiller). Die Vergangenheit verwandelt sich in eine Mannigfaltigkeit von Erinnerungen, welche sich immer weniger durchdringen und als erstarrte (figés) Einheiten immer mehr außereinander sind. Unsere Persönlichkeit sinkt immer mehr in der Richtung auf den Raum zurück. Wir tauchen übrigens immer bis zu einem gewissen Grade in die Sphäre der Ausdehnung in den Empfindungen, die — wie schon gesagt — in verschiedenem Maße sich ausdehnen. So weit aber die Entspannung des Bewußtseins gehen mag, sind es zweifellos nur die ersten Schritte, die wir in der Richtung auf den Raum machen können. Betrachtet man aber andererseits die Materie, so stellt es sich heraus, daß sie in derselben Richtung, nur viel weiter, liegt. Die Materie dehnt sich nämlich zweifellos aus, aber nicht in dem Maße, daß sie mit dem homogenen Raume zusammenfiele. Der homogene Raum ist ein Schema der Einteilung in beliebig abgeschlossene Systeme. Würde die Materie absolut nicht ausgedehnt sein, so würde es nicht möglich sein, sie in abgeschlossene Systeme einzuteilen. Tatsächlich gelingt es aber der Wissenschaft, relativ abgeschlossene Systeme in der Materie abzugrenzen, ohne deswegen merkliche Fehler zu begehen. Die Materie ist also ausgedehnt. Da sie aber ein großes System von Gegenwirkungen bildet und es somit in ihr keine absolut abgeschlossenen Systeme gibt, so kann sie nicht absolut ausgedehnt sein, d. h. mit dem homogenen Raume zusammenfallen. Eine absolute Ausgedehntheit würde nämlich ein vollkommenes Außereinandersein, oder m. a. W. eine vollständige Unabhängigkeit der Teile der Materie fordern.

So läßt sich sagen, daß die Materie in einem Prozeß begriffen ist, der von derselben Art ist, wie die Abstammung des Bewußtseins, bloß daß dieser Prozeß in viel höherem Maße im Falle der Materie fortgeschritten ist, als wir das in unserem Bewußtsein durchzuführen vermögen. Wir halten zwei Glieder einer Kette in der Hand, zwei

Differentiale, aus denen wir den ganzen Lauf der Kurve erraten können. Eine solche Integrierung werden wir vollziehen, wenn wir mit Bergson zu der Genese der Materie selbst übergehen werden. Gelänge sie, so würde der Satz bestätigt sein, daß es an der Wurzel der Realität zwei entgegengesetzte Prozesse gibt, von denen der eine zur Materie, der andere zum Prinzip des geistigen Seins führt.

Hier ist aber zunächst festzustellen, daß der Intellekt sich ebenso wie die Materie auf dem Wege zum homogenen Raume befindet, und daß er somit auf einem Prozeß derselben Art beruht. Dies erweist sich aus der Betrachtung der zwei spezifisch intellektuellen Operationen des Geistes: der Deduktion und der Induktion.

1. Die Deduktion. Bei allen Begriffen, die aus der unmittelbaren Anschauung des Raumes gewonnen werden, sind die Beziehungen zwischen der Definition und ihrer Folge im Raume selbst sichtbar[1]) und scheinen völlig sicher und klar zu sein, lange bevor wir eine Ahnung von der wissenschaftlichen Geometrie haben. Alle anderen, aus der Erfahrung stammenden Begriffe sind bloß zum Teil a priori konstruierbar. Ihre Definition bleibt immer unvollkommen und diese Unvollkommenheit setzt sich durch alle Deduktionen hindurch. Die Deduktionen betreffen in diesem Falle Qualitäten und sind in dem Grade sicher, in welchem die Quantitäten durch die Qualitäten hindurchschimmern. Es gibt somit — nach Bergson — vor einer wissenschaftlichen eine »natürliche« Geometrie, welche die Deduktion ermöglicht und ihr eine Evidenz und Klarheit verleiht, welche die aller anderen Deduktionen übersteigen.[2]) Wenn andererseits das Tier keine explizite Deduktionen vollzieht und keine ausdrücklichen Begriffe bildet, so kann es a fortiori keine Vorstellung des homogenen Raumes haben. Die Deduktion selbst setzt eine natürliche Geometrie voraus. Zugleich aber liegt die Vorstellung des homogenen Raumes noch weiter als die Logik in derselben Richtung, die man in der Abspannung des Geistes einschlägt. Die Setzung des homogenen Raumes ist — nach Bergsons Auffassung — nicht ohne gleichzeitige Setzung der Logik und der natürlichen Geometrie möglich.[3]) Dies Resultat bekräftigt noch das Faktum des Mißerfolges der Deduktion in der Psychologie. Und dies ist natürlich. Denn die Deduktion gelingt hier nur in dem Maße, in dem

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 230.

2) Evol. Créatr. S. 230.

3) »Vous ne pouvez vous donner cet espace sans introduire, du même coup, une géométrie virtuelle qui se dégradera, d'elle-même, en logique«. Evol. Créatr. S. 231.

das Bewußtsein in räumliche Symbole umsetzbar ist. Der reinen Dauer gegenüber ist sie machtlos.

Ebenso verhält es sich mit der Induktion. Jede Induktion gründet in der Überzeugung, daß es Ursachen und Wirkungen gibt und daß dieselben Wirkungen aus denselben Ursachen hervorgehen. Darin liegt zweierlei: 1. daß die Realität in Gruppen (Systeme) einteilbar ist, welche praktisch für isoliert und unabhängig gehalten werden können; 2. daß wenn nur eine Anzahl von Elementen einer Gruppe gegeben ist, dies schon zur automatischen Vollendung der ganzen Gruppe ausreicht. Das bedeutet aber im Grenzfall, daß die Dauer ausgeschlossen bleibt und die Gruppe ein System von Quantitäten bildet. Und je näher dieser Grenzfall erreicht ist, desto sicherer scheinen die Induktionen zu sein. Die notwendige Voraussetzung der Induktion bildet somit die natürliche Geometrie, der homogene Raum bleibt aber die ideale Grenze, bei deren Erreichung erst die Induktion vollständige Gewißheit gewänne.

Das Resultat lautet somit mit Bergsons Worten: »Le mouvement au terme du quel est la spatialité dépose le long de son trajet la faculté d'induire comme celle de déduire, l'intellectualité tout entière«.[1])

Es ist auf diese Weise gezeigt worden, daß sowohl die Materie, wie der Intellekt sich auf dem Wege zum homogenen Raume befinden. Da zugleich die Entspannung des Bewußtseins als ein Prozeß gefunden wurde, der dieselbe Richtung einschlägt, so ist zu vermuten, daß an der Wurzel sowohl der Materie, wie des Intellektes ein seiner Art nach identischer Prozeß vorzufinden ist, und daß er wesensverwandt mit der Entspannung unseres Bewußtseins ist, obwohl er die Grenzen der letzteren erheblich übersteigt. Die Entspannung des Bewußtseins bedeutet aber einen Verzicht auf etwas Positives aus unserem geistigen Sein. Man braucht nicht etwas Neues, Positives hinzunehmen, sondern einfach auf die Steigerung unseres Willens zu verzichten und die Entspannung mit ihrer sogleich zu besprechenden Ordnung ist von selbst da. Sie stellt etwas dar, was der Abwesenheit einer positiven Realität gleichkommt und keinerlei weiteren Erklärung bedarf. Würde also die Materie aus einem ungeheuren Entspannungsprozeß einer schöpferischen Kraft hervorgehen, so würde auch sie eher als etwas Negatives, als die Abwesenheit der schöpferischen Kraft zu betrachten sein und die in ihr vorfindbare Ordnung würde keinerlei Erklärung bedürfen. Dem steht aber scheinbar das

1) a. a. O. S. 236.

Faktum entgegen, daß die strenge Ordnung, die in der Materie herrscht, etwas höchst Positives zu sein scheint, dessen Vorhandensein man zu erklären hat, weil immer der Gedanke lebt, daß es keine Ordnung in der Materie geben könnte. Wenn also der eben angedeuteten und unten darzustellenden Auffassung der Genese der Materie keinerlei Bedenken aus diesem Anlaß gemacht werden sollen, so muß die in der Materie herrschende Ordnung in bezug darauf untersucht werden, ob sie wirklich als etwas Positives zu betrachten ist, oder nicht.

Gesetzt aber einmal, daß alle Bedenken gegen die angedeutete Auffassung der Genese der Materie beseitigt sind, und die Materie somit wirklich aus einem Entspannungsprozeß hervorgeht (bzw. in ihm besteht), so lassen sich schon hier die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieser Auffassung besprechen. Vor allem ist es unter dieser Voraussetzung verständlich, wie der Geist sich in der Sphäre des Raumes so mühelos bewegen kann. Der Raum ist ja nur eine vollkommene Entfaltung des ursprünglichen Eindruckes, den der Geist von seiner möglichen Entspannung (détente), d. h. im Grunde von seiner möglichen Ausdehnung (éxtension) implizite hat. Er findet ihn in der Materie wieder und erreicht dadurch eine viel distinktere Vorstellung von dem Raume, als das sonst möglich wäre. Im Prinzip könnte er ihn aber ohne diese Hilfe erreichen, wenn seine Vorstellungskraft so weit gehen könnte, die Bewegung der Abspannung des Geistes bis zu Ende zu vollziehen. Andererseits ist es klar, daß sich die Materie unter dem Blicke des Geistes noch mehr materialisiert, bzw. verräumlicht. Denn der Geist, einmal zum Niedergehen in der Richtung auf den Raum angeregt, folgt dieser Anregung, geht aber, durch die Notwendigkeit des Handelns dazu gedrängt, noch weiter in derselben Richtung und konstituiert die Idee des homogenen Raumes. Einmal im Besitze dieser Idee, schiebt er den homogenen Raum der Materie unter und macht sie dadurch mehr ausgedehnt, als sie in Wirklichkeit ist. Es gibt also eine gegenseitige und allmähliche Anpassung zwischen der Materie und dem Intellekte. Der ursprüngliche Eindruck der Ausdehnung wird unter der Beihilfe der Materie mehr entwickelt und wird in dieser mehr entwickelten Gestalt auf die Materie sozusagen zurückgeworfen, usf. Da aber sowohl dem Intellekte, wie der Materie derselbe Prozeß (nach Voraussetzung) zugrunde liegt und zu analogen Strukturen in beiden Fällen führt, so ist es verständlich, wie die intellektuellen Formen in der Materie ihre Stütze finden können. Der Intellekt vermag auf diese Weise die Materie selbst – wenigstens im Prinzip – zu erreichen. So

ist die Erkenntnis der Materie »möglich«. Andererseits kommt auch die Handlungsbezogenheit des Intellektes zur Geltung. Wir befinden uns im Leben angesichts der Materie und müssen, um zu leben, einen »modus vivendi« mit der Materie finden, d. h. auf eine bestimmte Weise handeln, bzw. handwerklich künstliche Werkzeuge zum Handeln herstellen. Dies nötigt uns — wie schon oben gezeigt — ein Reihe von Formen zu bilden, die alle in der Konzeption einer distinkten, räumlichen Mannigfaltigkeit kulminieren. Diese Art der Handlung begünstigt die Bildung der Idee des homogenen Raumes, so daß wir sie viel vollkommener vollziehen, als es ohne die Beihilfe der Handlung der Fall wäre. Wir gehen dadurch in abstracto viel weiter in der Richtung auf den Raum, als die Materie in concreto. Diese Handlung nötigt uns aber auch — wenigstens da, wo wir schon über den Moment der Invention hinaus und in der mechanischen Ausübung begriffen sind — zur Abspannung des Bewußtseins und verstärkt in uns wieder die Tendenzen, die zum Intellekte und dem homogenen Raume führen. So ist es klar, wie die intellektuellen Formen einerseits — vermöge ihres gemeinsamen Ursprungs mit der Materie — bis zu einem gewissen Grade »objektiv« und andererseits doch handlungsrelativ sein können und über die in Wirklichkeit bestehenden Strukturen der Materie desto mehr hinausgehen, je entscheidender die Rolle ist, die die handwerkliche Handlung im Leben des Individuums, bzw. der Menschheit spielt.

Es ist aber an der Zeit den möglichen Vorwurf gegen die Bergsonsche Auffassung der Genese der Materie zu beseitigen, der sich aus der scheinbaren Positivität der in der Materie herrschenden Ordnung ergibt. Zu diesem Zwecke ist hier vor allem nötig zu ergänzen, daß die beiden oben angedeuteten Prozesse zu zwei prinzipiell verschiedenen Ordnungen des Seins führen: zu der geometrischen Ordnung und der Lebensordnung. Die letzte — die man im Auge hat, wenn man etwa sagt: »ein geniales Werk (die Beethovensche Symphonie) weist eine vollkommene Ordnung auf« — oszilliert um die Zweckmäßigkeit herum. Sie läßt sich aber durch diese nicht definieren, weil sie in ihrer höchsten Form etwas mehr als Zweckmäßigkeit ist. Sie ist in diesen Fällen etwas vollkommen Neues, was in keinem früher entworfenen Plan enthalten sein kann. Andererseits sind die finalistischen Kategorien für ihre partikulären Erscheinungen zu weit. Jedenfalls handelt es sich hier immer um etwas zum Leben Gehöriges. Und da das Lebendige in der Sphäre des Willensmäßigen liegt, so kann man sagen, daß sie die Ordnung des

Lebendigen, bzw. des Gewollten ist.[1]) Die andere Ordnung läßt sich durch die Geometrie definieren. Allgemeiner gesagt, sie ist überall dort vorhanden, wo es Verhältnisse der notwendigen Determination zwischen Ursache und Wirkung gibt, wo sich Leblosigkeit, Passivität, Automatismus finden. Beide Ordnungen sind radikal verschieden und lassen sich somit aufeinander nicht zurückführen. Tatsächlich werden sie aber oft vermengt, was seinen Grund darin hat, daß die Lebensordnung sehr selten, nur in den höchsten Schöpfungen des Geistes, oder in dem Urgrund des Lebens überhaupt sich in reiner Form offenbart. Die partikulären Erscheinungen lassen untereinander Ähnlichkeiten zu (z. B. unter den Individuen einer und derselben Gattung), so daß bei ihnen — ebenso wie bei der leblosen Materie — die Generalisierung möglich ist. Die Allgemeinheit der »Gattung« (von Lebewesen) wird deswegen (fälschlich) auf gleiche Stufe mit der Allgemeinheit eines physikalischen Gesetzes gestellt. Dadurch wird dann nur eine einzige Ordnung als »möglich« anerkannt. Die griechische Wissenschaft hat alle Ordnung auf die Lebensordnung, die moderne dagegen auf die geometrische zurückgeführt. Die erste ist dadurch zum allgemeinen Dogmatismus, die zweite zum allgemeinen Relativismus gekommen.[2]) Die Scheidung zwischen den beiden Ordnungen führt in erster Linie zur Wiederherstellung des Rechtes der Erkenntnis wenigstens in Einer Hälfte der Realität: in der Sphäre des Lebens. Sie beseitigt aber auch ein unlösbares Problem der Erkenntnistheorie, das aus der Vermengung der beiden Ordnungen erwächst. Jede noch so vollkommene und strenge Ordnung, die die Wissenschaft vorfindet, läßt den Gedanken auftauchen, daß es auch keine Ordnung geben könnte und daß somit die vorgefundene Ordnung etwas Zufälliges ist, das man zu erklären hat und das wie etwas völlig Neues und Positives zu der »ungeordneten« Realität irgendwie h i n z u kommt. Und es entsteht nachher die im Grunde widersinnige Frage, wie die Ordnung in das ungeordnete Substrat eingehen kann. In Wahrheit aber ist der Begriff eines ungeordneten Substrats absurd. Jede Ordnung ist freilich zufällig, aber nur in dem Sinne, daß dort, wo die Eine Ordnung vorgefunden wird, die andere vorhanden sein könnte. Die Idee der Unordnung ist eine

1) »On pourrait donc dire que ce premier genre d'ordre est celui du vital ou du voulu, par opposition au second, qui est celui de l'inerte et de l'automatique.« (Evol. Créatr. S. 245.) »L'ordre du second genre pourrait se définir par la geometrie, qui en est la limite extréme.« (Evol. Créatr. S. 243.)

2) Vgl. die diesbezüglichen Ausführungen Bergsons in Evol. Créatr. S. 247ff.

rein praktische Idee, die das Vorgefundene in der Funktion des Erwarteten ausdrückt. Sucht man eine bestimmte Art der Ordnung und findet anstatt dieser eine andere vor, so beachtet man diese nicht, sondern sagt bloß, daß Ordnung nicht da sei. So scheint die Unordnung der Abwesenheit jeder Ordnung äquivalent zu sein. Das Ungeordnete scheint etwas zu sein, zu dem erst »die Ordnung« hinzukommen muß, um es in eine geordnete Realität zu verwandeln. Scheidet man aber zwischen den beiden Ordnungen, beachtet man dabei, daß immer eine von den Ordnungen vorhanden sein muß, befreit man sich endlich von den praktischen Denkgewohnheiten und drückt das Vorgefundene in der Funktion seiner selbst aus, so fällt der absurde Begriff des »ungeordneten« Substrats fort, die Ordnung wird nicht mehr als irgendein hinzukommendes Element betrachtet, sondern man hat nur zu erklären, weswegen gerade die vorgefundene und nicht die andere Ordnung da ist. In unserem Falle der physikalischen, der Materie innewohnenden Ordnung ist diese Frage durch den Aufweis der beiden entgegengesetzt gerichteten Prozesse in der Realität genügend beantwortet. In diesem Sinne ist also die physikalische Ordnung nicht Positives und braucht nicht weiter erklärt zu werden.

Aber auch in einem anderen Sinne scheint die Ordnung, die der Intellekt in der Materie vorfindet, »positiv« zu sein. »Positiv« nämlich — in dem Sinne der Anwesenheit einer geordneten, seinsselbständigen, ursprünglichen Realität. Auch das ist — nach Bergson — leicht zu erklären. Denn die Realität ist in dem Maße »geordnet«, in dem sie unserem Denken Genüge tut. Ordnung ist, von diesem Standpunkte betrachtet, eine bestimmte Übereinstimmung zwischen dem Subjekte und dem Objekte. Sie ist der in den Dingen sich wiederfindende Geist.[1]) Nun neigen der Intellekt und die Materie zu einer und derselben gemeinsamen Form. Vom Standpunkte des Intellektes muß somit die mathematische Ordnung, welcher sich die Materie nähert und welche vom Intellekt vorgefunden wird, als etwas Positives erscheinen.[2]) Anders stellt sich die Sache dar, wenn man die Gesamtheit des Seins in praktisch uninteressierter, metaphysischer Forschung betrachtet. Die gesamte Realität gibt sich dann als ein kontinuierlicher Fortschritt aufeinander folgender Schöpfungen, als ein in verschiedenen Graden der Spannung vor sich gehendes, unaufhörliches Werden, so daß jedes Sein, sofern es in ihm keine Schöpfung, keine Freiheit, sondern Passivität und Notwendigkeit gibt,

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 243.
2) Vgl. Evol. Créatr. S. 236.

etwas durchaus Negatives ist. Und die in ihrer Kompliziertheit und Strenge scheinbar so wunderbare Ordnung ist nur der Ausdruck dessen, daß die einfache Lebensordnung durch Abspannung des Geistes sich in eine unendliche Anzahl von Elementen zerstreut hat, die in Wahrheit mehr »points de vue«, als Bestandteile der Realität sind. Von diesem metaphysischen Standpunkte betrachtet, ist somit die Materie, als die Seinssphäre der Passivität und Notwendigkeit, etwas durchaus Negatives. Und die scheinbare Positivität ihrer Ordnung ist nur der Widerschein des gemeinsamen Ursprungs der Materie und des Intellektes.

Nach allen diesen Vorbereitungen können wir jetzt zu der eigentlichen Darstellung der Genese der Materie übergehen. Es handelt sich in ihr um eine ideale Rekonstruktion der Entstehung der Materie aus dem letzten Urgrund aller Realität, der selbst nicht materiell ist. Der Idee der Entstehung der Materie werden freilich verschiedene Bedenken entgegengehalten, die aber alle – nach Bergson – auf Mißverständnissen der »natürlichen Metaphysik des Intellektes« beruhen. Hört man die Frage nach der Entstehung der Materie stellen, so glaubt man – sagt Bergson –, es handle sich um eine einmalige Schöpfung der Materie, der Welt »en bloc«, und um eine Schöpfung aus n i c h t s. Und natürlich glaubt man dann vor einem unlösbaren, ja widersinnigen Problem zu stehen. Aber weswegen nach einer Schöpfung aus n i c h t s zu fragen – fragt Bergson. Die Idee eines absoluten Nichts – wie Bergson im letzten Kapitel der »Schöpferischen Entwicklung« nachzuweisen sucht – ist eine theoretisch widersinnige und aus praktischen Gründen entstandene Idee. Nichtsein eines Gegenstandes bedeutet nur seine Ausscheidung aus einem System von seienden Gegenständen. Berechtigt ist somit diese Idee nur als Ausdruck der Streichung eines Teiles von einem Ganzen. Will man diese Streichung (Nichtsein) auf das Ganze selbst übertragen, wie das bei der Intention eines absoluten Nichts der Fall ist, so begeht man eo ipso einen Widersinn. Oder anders gesprochen: daß etwas nicht da sei, bedeutet, daß das, was wir vor uns haben, eine Privation des Seins, eine Leere oder dergleichen anderes wäre. Das Gegebene ist immer etwas positiv Seiendes, und nur der betreffende Gegenstand wird aus der Gesamtheit des Gegebenen ausgeschlossen. Die Frage also nach einer Schöpfung aus n i c h t s ist unsinnig, sofern ein solches Nichts ein Nonsens ist. Es muß immer etwas schon da sein, woraus erst die Materie »geschaffen« wird. Weswegen soll man dann von der Schöpfung der ganzen Welt »en bloc« reden? Das Universum ist in der Dauer und lebt in der Dauer – meint Bergson – wie ein einziges Individuum. Es lebt und verwandelt sich und wird.

Wir sehen ja Welten, die in Entstehung begriffen sind, und Welten, die altern, und solche, die längst tot zu sein scheinen. Es ist somit nicht nach der Entstehung des ganzen Universums auf einmal, sondern eher nach seinem Werden und Wachsen zu fragen. Man wendet ein, daß die physikalischen Gesetze, der Konstanz der Summe der Energie, usw. dagegen sprechen. Mit welchem Rechte aber – fragt Bergson – darf man Gesetze, die auf unsere, Eine der Welten gelten, auf das ganze Universum übertragen? Und wie darf man übersehen, daß das Gesetz der Erhaltung der Energie ein künstliches Gesetz ist, das – wenn man es so formuliert, daß diese Künstlichkeit beseitigt wird – in Wahrheit nur ein Gesetz über die Beziehungen zwischen den Teilen unserer Welt ist. Es behauptet dann nicht »das objektive Beharren eines bestimmten Quantums eines bestimmten Dinges, sondern vielmehr die Notwendigkeit, daß jede entstehende Veränderung irgendwo durch eine Veränderung entgegengesetzter Ordnung balanciert werde«.[1] Das am meisten metaphysische, weil von jeder Konvention und zahlenmäßigen Formulierung freie, physikalische Gesetz – das II. Prinzip der Thermodynamik – zeigt aber deutlich die wahre Richtung des materiellen Geschehens unserer Welt an. Es besagt im Grunde, daß alle physikalischen Veränderungen die Tendenz haben, sich in Wärme zu verwandeln (à se dégrader en chaleur) und daß die Wärme selbst dazu neigt, sich gleichförmig unter die Körper zu verteilen. Alle sichtbaren und heterogenen Veränderungen werden sich, diesem Grundsatze gemäß, in unsichtbare und homogene verwandeln, so daß unser Sonnensystem von dem Zustand der Labilität, dem wir den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Veränderungen verdanken, nach und nach in einen Zustand relativer Stabilität elementarer und sich endlos wiederholender Schwingungen übergeht. Das bedeutet also den Übergang der Materie aus dem Zustande einer heterogenen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen in die Homogenität des Raumes. Der wesentlichste Zug der Materie ist also, daß sie eine ent-werdende Realität ist. Ist daraus nicht zu schließen, fragt Bergson, daß der Prozeß, aus dem die Materie hervorgegangen ist, in entgegengesetzter Richtung als die physikalischen Prozesse gerichtet und somit ex definitione immateriell, geistig ist?

Dieselbe Konsequenz ergibt sich, wenn man nicht ausschließlich die Materie im allgemeinen, sondern innerhalb der Materie die lebendigen Körper betrachtet. Alle Analysen zeigen das Leben als eine

1) Evol. Créatr. Deutsche Übersetzung S. 247.

Anstrengung, den Abhang zurückzuerklimmen, von dem die Materie hinuntergesunken ist. Dadurch gestatten sie die Notwendigkeit der Existenz eines Prozesses zu erraten, dessen Richtung der der Materie entgegengesetzt ist. Das Leben selbst vermag den Prozeß, in dem die Materie begriffen ist, nicht aufzuhalten. Es kann ihn aber etwas verzögern. Es ist in seinem ursprünglichen Impuls eine Tendenz der Aufspeicherung solarer Energie. Dies geschieht freilich zwecks einer späteren Verausgabung der Energie. Gäbe es aber keine organischen Körper, so würde sich diese Energie schon früher in andere Energien verwandeln. So würde der Prozeß der Degradation der Wärme schneller vor sich gehen und die Welt würde früher den Zustand der Stabilität erreichen. Auf diese Weise verzögert das Leben, das geistigen Ursprungs ist, das Entwerden der Materie und es zeigt sich aufs neue, daß der die Materie schaffende Prozeß geistiger Natur sein muß.

Man stellt sich aber gewöhnlich die Materie vor als ein System von statischen, vollkommen räumlichen, materiellen und qualitätslosen Dingen (Atomen), man drängt sie aus der konkreten Dauer heraus, und stellt ihr das völlig raumlose, in keinerlei Verwandtschaft mit der Materie stehende Bewußtsein entgegen; und nachdem man auf diese Weise jede Beziehung zwischen Materie und Geist durchgeschnitten hat, leugnet man die Möglichkeit einer Entstehung der Materie aus dem Geiste. »Dinge« aber, evtl. Atome gibt es nach den früheren Ausführungen in Wirklichkeit nicht. Die Materie stellt ein einheitliches System von rapid vor sich gehenden, qualitativen Bewegungen dar, die einerseits sozusagen sich in einer sehr »ausgezogenen« Dauer befinden, andererseits ausgedehnt sind. Es ist ein System von Bewegungen, die sich mit strenger Notwendigkeit determinieren und die sich allmählich in homogene Schwingungen verwandeln. Der Unterschied zwischen der Materie und dem Geiste ist nicht an dem Gegensatz zwischen dem Raume und dem Raumlosen durchzuführen, sondern besteht vielmehr in dem Unterschiede der Spannung der Dauer. Mit der Entspannung der Dauer geht auch die Ausdehnung parallel. Bei der Genese der Materie handelt es sich also letzten Endes um das Problem der Verwandlung von immerfort neuen und in unvorhersehbaren Formen sich abspielenden Veränderungen der höchsten Freiheit und Spannung der Dauer in Veränderungen, die notwendig determiniert und immer mehr ausgedehnt und homogen sind. Es ist unbegreiflich, daß sich die Anzahl der »Dinge«, Atome, vergrößern sollte. Daß aber ein Prozeß, eine Handlung sich im Vollzuge vergrößert, wächst, wird, und dadurch etwas vollkommen Neues hervorbringt, das ist etwas, was wir in

unserem Ich bei der höchsten Anspannung des Willens unmittelbar erfahren. Freilich ist es in diesen Fällen nur eine Schöpfung einer neuen Form. Ein Stoff, der schon vorhanden war, und der die neue Form überdauern wird, wird hier bloß — wenn auch auf eine unvorhersehbare und genial-neue Weise — gestaltet. Wenn aber eine bloße Unterbrechung der diese Form schaffenden Handlung zugleich die Materie dieser Form konstituieren könnte, so wäre die Schöpfung der Materie weder unbegreiflich, noch unannehmbar. Denn es wäre da, wo die Form rein und die Unterbrechung des schöpferischen Aktes momentan ist, die Schöpfung der Materie selbst. Wir sind aber nicht der Lebensimpuls selbst. Wir sind nur etwas, was sich in derselben Richtung, wie er, bewegt, obwohl wir in die Materie eingegangen, von ihr immer in der entgegengesetzten Richtung gezogen werden.

Was ist also dieses Sein, dieses Prinzip — wie Bergson sagt —, welches sich nur abzuspannen braucht, um sich auszudehnen? Es ist nach Bergsons Benennung das »Bewußtsein«. Dieses Bewußtsein ist aber von dem eines, an einem bestimmten Orte des Raumes lebenden Wesens verschieden. Das letzte stellt nur sozusagen eine Verminderung des ersten dar. Damit es mit seinem Prinzip, mit dem — wie wir es nennen wollen — Urbewußtsein, irgend zusammenfallen könne, ist es notwendig, uns von allem Fertigen, Gewordenen abzuwenden, und uns dem Werdenden zuzuwenden. Das Vermögen des Sehens muß dabei in einer Rückwendung zu sich selbst mit dem Akte des Wollens eins werden.[1] Dies können wir freilich nur mit der größten Anstrengung und auch das nur während kurzer Augenblicke erreichen. In einem solchen Vollzuge des freien Aktes haben wir ein klares Bewußtsein nur von den Motiven und Triebkräften, evtl. auch von dem Werden, in dem sich diese zum Akte organisieren. Das reine Wollen aber, die reine Bewegung, welche diese ganze Materie durchdringt und ihr Leben verschafft, fühlen wir kaum und erhaschen es höchstens im Vorübergleiten. Und wenn es uns auch gelingt, uns für einen Augenblick im reinen Wollen festzusetzen, erfassen wir nur ein individuelles, fragmentarisches Wollen. Um das Prinzip, das Urbewußtsein zu erreichen, ist es notwendig noch weiter zu gehen und uns in den fließenden Strom des Lebens, in seinen ursprünglichsten, tiefsten Impuls zurückzuversetzen.

Versetzen wir unser Wesen in unser Wollen und unser Wollen in den ursprünglichen Impuls, dessen Entfaltung dieses Wollen ist,

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 258.

zurück, fühlen wir uns wie eine Welle, die durch den vielfach rhythmisierten, unendlich reichen und doch einfachen Strom des Lebens getragen und fortbewegt wird, geben wir uns der gesamten Bewegung hin, so werden wir fühlen, daß die Realität ein ewiges Wachsen, eine sich endlos fortbewegende und in immer neuen, unvorhersehbaren Gestaltungen sich entfaltende Schöpfung ist. Es ist ein Wachsen und ein Erringen von immer neuen Höhen, die selbst nur Tendenzen, nur neues Schaffen und Nieerreichen sind.

Um uns jetzt die Genese der Materie aus diesem Urbewußtsein, sowie die Beziehung der Materie zum Leben in einem Bilde zu veranschaulichen, stellen wir uns mit Bergson einen Behälter vor, der voll Dampf von hoher Spannung ist, und der hier und da minimale Poren hat, so daß durch diese gewisse Quantitäten des Dampfes in die freie Luft entschwinden können. Was geschieht? Fast der ganze Dampf, der durch die ursprüngliche Spannung in die Luft geschleudert wurde, verwandelt sich sofort in kleine Wassertröpfchen, die hernieder fallen. Und dieser Fall, sowie die Kondensierung zum Wasser bedeutet keinen Zuwachs, sondern nur einen Verlust, ein Defizit an Wärme, an Spannung. Es verbleibt aber ein minimaler Teil des Dampfes während einiger Momente in nichtkondensiertem Zustande und versucht – indem er seine ursprüngliche Schleuderkraft behält – den Fall des Tropfens aufzuhalten. Er kann ihn aber höchstens in minimalen Grenzen verzögern. »Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde.« [1]) – Oder, um einen Vergleich zu wählen, in dem auch der willensmäßige Charakter des Lebens zum Ausdruck kommt, stellen wir eine Geste, z. B. eine Hebung der Hand vor. Und denken wir uns, daß der betreffende Mensch nach dem anfänglichen Impuls die Hand sich selbst überläßt. Die Hand fällt, aber etwas von dem Impuls ist in ihr geblieben, so daß ihr Fall sozusagen Spuren der Versuche einer Hebung, einer Verzögerung in sich aufweist. In dieser »entwerdenden« Geste erreicht man ein adaequateres Bild von der Materie. [2]) Und die Lebensaktivität gibt sich in diesem Vergleiche als der Rest der anfänglichen Bewegung, der in der zurücksinkenden Bewegung geblieben ist, also als eine werdende Realität in der entwerdenden. [3])

1) Evol. Créatr. S. 269.

2) Avec cette image d'un geste créateur qui se défait nous aurons déjà une réprefentation plus exacte de la matière. Evol. créatr. S. 269.

3) »Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inverti, une réalité qui se fait à travers celle qui se défait.« l. c. S. 269.

Das Reale ist – wie oben schon festgestellt – nichts anderes als ein System von Handlungen, bzw. Veränderungen verschiedener Art. Schränken wir uns zunächst auf unsere Welt ein, so finden wir, daß die automatische und streng determinierte Entwicklung des geordneten Ganzen eine entwerdende Handlung ist, und daß andererseits die unvorhersehbaren Formen, die in diesem Ganzen das Leben gestaltet, eine werdende Handlung darstellen. Außer unserer Welt sehen wir aber andere Welten, die – den astronomischen Erfahrungen nach – nicht auf einmal entstanden sind, sondern immerfort im Werden begriffen sind, und von denen wir allen Grund haben, anzunehmen, daß in ihnen sich analoge Handlungen abspielen. »Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet.«[1] Verstehen wir das »Zentrum der Aktivität« auf diese Weise, so läßt sich das Bild des Universums folgendermaßen fassen.

Es gibt ein Zentrum unendlicher Aktivität, eine Kontinuität des Entsprühens (continuité de jaillissement), einen Gott, der unaufhörliches Leben, Handeln und Freiheit ist. Und jede Herabminderung dieser Aktivität, jede Unterbrechung, Erschlaffung des Wachsens bringt Welten hervor, welche die höchste, ursprüngliche Spannung dieser Aktivität verlieren und sich immer mehr in stabile homogene Veränderungen (die Materie) verwandeln. Und innerhalb jeder der Welten gibt es Spuren der ursprünglichen Aktivität, welche diese Verwandlung zu verzögern sucht, in diesem Versuch aber unterliegt und sich der erstarrenden Materie in hohem Maße anpaßt (organische Körper, Intellekt). Diese Spur der göttlichen Aktivität ist das Leben, ist das geistige Individuum.

IV. Kapitel.

Allgemeine Zusammenfassung und Konsequenzen.

Nachdem wir den ganzen Gedankengang der Bergsonschen Untersuchung über den Intellekt und zugleich seine Auffassung der Realität dargestellt haben, bleibt uns jetzt die Aufgabe — bevor wir zur Intuition übergehen – noch den Mechanismus des Intellektes und seine Stellung der Realität gegenüber allgemein zu charakterisieren und einige Konsequenzen anzudeuten.

Als endgültiges Resultat der natürlichen Tendenzen des Intellektes ergibt sich ein für ihn charakteristischer Mechanismus, den man mit

1) l. c. S. 270.

dem des Kinematographen vergleichen kann. Er ist auf die Handlung relativ und stellt einen Versuch der rekonstruierenden Wiedergabe der Bewegung durch das Unbewegliche dar. Wie man sich erinnert, ist in der Handlung vor allem das zu realisierende Resultat, der Zweck von Interesse. Deswegen wird nur der Endpunkt, an dem unsere Aktivität zur Ruhe kommen soll, ausdrücklich vorgestellt, die zu ihm führenden Bewegungen dagegen werden fast ganz außer acht gelassen. Somit bietet der Intellekt unserer Aktivität nur zu erreichende Ziele, d. h. Ruhepunkte dar, oder mit anderen Worten das unbewegliche und schematisierte Bild des als vollzogen gedachten Aktes. Korrelativ wird auch die Aktivität als eine Reihe von Sprüngen von Ruhepunkt zu Ruhepunkt aufgefaßt. Dabei wird das spezifische Bewegungsmoment dieser Sprünge vom Bewußtsein ausgelöscht und nur der unbewegliche Umriß, der fertige, ruhende Weg, wird beibehalten. Daraus ergibt sich — als ein Endpunkt der ganzen Bewegung, die hier eine ihrer hauptsächlichen Wurzeln hat — der »statische Aspekt« des Bewußtseins.[1] Damit aber das zu erreichende Resultat des vollzogenen Aktes unbeweglich vorgestellt werden kann, muß auch das Milieu, in welches dieses Resultat sich einordnet, unbeweglich vorgestellt werden. Daraus ergibt sich — wenn uns Bergson diese Redeweise erlaubt — der statische Aspekt der Materie. Ein Kontinuum der Veränderung wird in eine Reihe von Zuständen (états) aufgelöst.[2] Diese Stabilisierung der Materie vollzieht sich — wie wir wissen — in der äußeren konkreten Wahrnehmung. Von Anfang an unterscheiden wir in der materiellen Welt sinnliche Qualitäten. Jede von ihnen für sich genommen ist ein Zustand, der so, wie er ist, unbeweglich zu verharren scheint, bis ein anderer ebenso unbeweglicher seine Stelle einnimmt. Von dem Gesichtspunkte des

1) Es sollte hier eigentlich — um den systematischen Gedankengang vollständig auszugestalten — ausführlich gezeigt werden, wie aus einzelnen Eigenschaften der Handlung sich bestimmte Charakteristika der im Leben gewöhnlich vollzogenen Ansicht vom Bewußtsein ergeben, um nachher die Identität dieser Ansicht mit dem statischen Aspekte festzustellen. Da dies aber für sich keinerlei neuen Probleme in sich birgt, und auf dem Grunde des dargelegten Materials leicht auszuführen ist, da andererseits eine solche Darstellung viele Wiederholungen mit sich bringen würde, habe ich vorgezogen, mich hier auf die obige Feststellung zu beschränken. Übrigens führt dies Bergson auch in extenso nicht aus.

2) Pour que notre activité, saute d'un acte à un acte, il faut que la matière passe d'un état à un état, car c'est seulement dans un état du monde matériel que l'action peut inserer un résultat et par consequent s'accomplir. Evol. Créatr. S. 324.

Intellektes (bzw. der konkreten Wahrnehmung) aus scheinen die Qualitäten Bestimmtheiten der Materie selbst zu sein. In Wirklichkeit aber sind sie nur durch die Wahrnehmung vollzogene Kontraktionen einer großen Anzahl sich wiederholender elementarer Bewegungen, Kontraktionen, deren Grad relativ auf die Handlung ist. Sie sind also keine Bestimmtheiten der Materie, sondern nur von außen her aufgenommene, unbewegliche Ansichten der materiellen Beweglichkeit.[1]) — Die Kontinuität der sinnlichen Qualitäten wird in distinkte Körper zerstückt. Schon diese Zerstückung allein ist in hohem Maße auf die Handlung relativ, (am wenigsten ist das der Fall bei den organischen Körpern). Man geht aber in der Handlungseinstellung noch weiter und faßt die Körper als unveränderliche statische Einheiten, obwohl sie in viel höherem Maße veränderlich sind, als die Veränderungen, die zu Qualitäten kontrahiert werden. Denn wenn man auch die Qualitäten, welche die Körper haben, als verharrend ansieht, verändern sich doch die Körper beständig, indem sie ihre Qualitäten ändern. Wie die kontinuierliche Veränderung zu einem statischen unveränderlichen Etwas gemacht wird, das sieht man am deutlichsten bei organischen Körpern. Eine Periode der Entwicklung wird hier zu einer statischen Ansicht zusammengefaßt, die man »Form« nennt. Und wenn die Veränderung so groß ist, daß sie die statische Einstellung der Wahrnehmung überwindet, so meint man, es finde eine Änderung der Form statt. In Wirklichkeit gibt es keine Form. Es gibt nur unterbrechungslose Veränderungen. »Die Form ist nur eine von einem Sich-Wandeln aufgenommene Momentaufnahme.«[2]) Diese Momentaufnahme wird aber gewöhnlich für die Realität gehalten. Auch hier also findet eine Verdichtung, Verfestigung (solidification) des kontinuierlichen Flusses der Realität zu diskontinuierlichen Bildern (images) statt. Und wenn die aufeinander folgenden Bilder nicht zu sehr voneinander verschieden sind, werden sie alle als Abweichungen von einem einzelnen Durchschnittsbilde aufgefaßt. An diesen Durchschnitt denkt man, wenn man vom »Wesen« eines Dinges evtl. vom »Dinge« selbst spricht.[3]) Endlich bildet sich als eine Ergänzung zu den unbeweglichen Qualitäten und Wesen (Dingen) die dem Intellekt eigentümliche Auffassung der Wirkung (evtl.

---

1) En resumé, les qualités de la matière sont autant de vues stables que nous prenons sur son instabilité. Evol. Créatr. S. 326.

2) Evol. Créatr. Deutsche Übersetzung S. 306.

3) Et c'est à cette moyenne que nous pensons quand nous parlons de l'essence d'une chose, ou de la chose même. (l. c. S. 327.)

allgemeiner der Veränderung). Sind nämlich die Körper einmal konstituiert, so zeigen sich an ihrer Oberfläche durch den Wechsel ihrer Lage die tieferen Modifikationen, die sich im Innern der ganzen Realität abspielen. Man sagt: Die Körper »wirken« aufeinander. Diese Wirkung stellt sich unzweifelhaft unter der Form der Bewegung dar. Aber auch in diesem Fall wird vom Gesichtspunkt des Intellektes nicht die Bewegung selbst, sondern vor allem ihr unbewegter Umriß erfaßt. Und das betrifft ebenso einfache Bewegungen (bei denen auf die jeweilige Richtung evtl. auf den Zielpunkt Nachdruck gelegt wird), wie zusammengesetzte (z. B. unsere verschiedenen Tätigkeiten: das Trinken, Essen usw.). Die Idee der Bewegung ist zweifellos vorhanden, aber fast ins Unbewußte verdrängt und vor allem unbestimmt. Das, worauf der geistige Blick ruht, ist der unbewegte Plan des ganzen Prozesses (dessin immobile). Mit einem Worte also: Ob es sich nun um eine qualitative, oder um eine evolutive, oder endlich um eine extensive Bewegung handelt, überall ist der Intellekt auf unbewegte Momentaufnahmen der Bewegung eingestellt. Als Ergebnis dieser Tendenz erreicht der Intellekt drei Weisen des Vorstellens: I. die Qualitäten, II. die Formen oder Wesen, III. die Akte. Ihnen entsprechen drei Kategorien von Worten: adjectiva, substantiva und verba. Die ersten beiden drücken Zustände aus, aber auch die letzteren drücken — wenn man vor allem das Distinkte und Klare in ihnen berücksichtigt — nichts anderes aus.

Im letzteren Falle tritt am deutlichsten der Punkt hervor, der Anlaß zum Vergleiche des Intellektes mit dem kinematographischen Mechanismus gibt. Es gibt überall ein unendlich mannigfaches Werden, bzw. Veränderung. Die Veränderung (der Übergang) vom Gelben ins Grüne ähnelt in gar nichts dem, der vom Grünen ins Blaue führt: Es sind q u a l i t a t i v verschiedene Veränderungen.[1]) Das Werden, das von der Blüte zur Frucht führt, ist dem Werden einer Larve zur Nymphe gar nicht ähnlich: Es sind e v o l u t i v verschiedene Veränderungen. Die Handlung des Trinkens oder Essens hat keine Ähnlichkeit mit der Handlung des Schlagens: Es sind e x t e n s i v verschiedene Veränderungen (Bewegungen). Und die drei Arten von Veränderungen sind untereinander und als Veränderungen radikal verschieden. Die gesamte Realität ist eine un-

1) Bergson sagt direkt »mouvements«. Er benutzt dieses Wort in der überwiegenden Mehrheit der Fälle zur Bezeichnung jeglicher Veränderung (changement), was übrigens mit seinem Standpunkte zusammenhängt, indem er unter Bewegung eine einfache werdende Qualität und nicht die physikalisch entleerte und mathematisierte Bewegung versteht.

endlich verschiedenfarbige, fließende und nicht distinkte Mannigfaltigkeit vom Werden, die sehr schwer und nie adäquat beschreibbar ist. Der Intellekt macht in diesem Fluß momentane unbewegliche Einschnitte. Er kondensiert die fließende Mannigfaltigkeit zu Qualitäten oder Wesenheiten, löst diese dadurch von dem Fließen des Werdens ab und faßt das Fließen selbst als »das Werden überhaupt« (le devenir en général), als etwas überall absolut Identisches auf, wobei die Idee des »Werdens überhaupt« völlig unbestimmt und unklar bleibt. Mit diesem für sich abgelösten »Werden überhaupt« werden die statischen Momentaufnahmen (die Zustände) verknüpft und dieses Gemisch von eigenartigen und genau bestimmten Zuständen und dem unbestimmten Werden überhaupt wird für eine vermeintlich adäquate Wiedergabe der Eigenartigkeit des realen Werdens gehalten. Der Intellekt verfährt also genau so wie der Kinematograph. Es werden von unendlich verschiedenen Bewegungen unbewegliche Momentaufnahmen gemacht und aus ihnen allen eine im Hinblick auf ihre inneren Bestimmtheiten unbestimmte Bewegung (eine »Bewegung überhaupt«) extrahiert. Diese wird dann in den Apparat verlegt, damit die einzelnen Bewegungen durch sukzessive Reproduktion der Momentaufnahmen künstlich rekonstruiert werden. Ob es sich um das Denken oder um die sprachliche Fassung oder gar um die Wahrnehmung des Werdens handelt, machen wir nichts anderes »qu'actionner une espèce de cinématographe intérieur«.[1])

Im Kinematographen kann die Rekonstruktion der Bewegung durch das Unbewegte nur deswegen gelingen, weil eine wirkliche Bewegung zur Verfügung steht, mit welcher man den Apparat in Tätigkeit setzt und die Aufeinanderfolge der Momentaufnahmen ermöglicht. Der Intellekt aber verfügt — bildlich gesprochen — über eine solche Bewegung nicht. Dadurch, daß man zwischen statische Elemente und dem »Werden überhaupt« scheidet und beides wieder zu verknüpfen versucht, vermag der Intellekt das wirkliche Werden nicht zu rekonstruieren. Wenn man an das Gelingen dieses Versuches glaubt, so unterliegt man der Täuschung, daß man ein Werden überhaupt erfaßt. In Wahrheit gibt es weder ein Werden überhaupt, noch eine klare Idee davon. Solange man sich des kinematographischen Mechanismus bedient, hat man von dem Werden (ob es sich nun um das wirkliche, mannigfaltige Werden, oder um das abstrahierte »Werden überhaupt« handelt) gar nichts erfaßt. Von dem vermeinten »Werden überhaupt« hat man bloß eine verbale Kenntnis,

1) Evol. Créatr. S. 331.

evtl. eine höchst unbestimmte, dunkle Vorstellung. Will man *erkennen*, was es ist, und wendet man wiederum die kinematographische Methode an, so kann man nichts anderes tun, als zwischen den schon erreichten statischen Einschnitten neue Einschnitte in den kontinuierlichen Fluß zu machen. Und wenn man noch so weit in dieser Richtung geht, erreicht man doch nur Ruhepunkte, die man nebeneinanderreiht, nie aber das Werden selbst. Dieselbe Aufgabe wird immer aufs neue gestellt und jede Lösung ist unbefriedigend. Und eben diese Unbefriedigung, dies ewige Wiederanfangen, diese Unmöglichkeit irgendwo zur Ruhe zu kommen, ruft in dem Geiste die Illusion hervor, als ob er durch seine eigene Instabilität die Bewegung der Realität nachgeahmt und erfaßt hätte. Diese Illusion ändert aber an der Tatsache gar nichts, daß der Intellekt immer beim Unbewegten bleibt, während das Werden, auf diesem Wege nicht erreichbar, ihm immer sozusagen zwischen den Fingern entgleitet. *Der Intellekt kann das reine Werden, bzw. die Bewegung nicht erfassen.* Und es ist kein Wunder, weil sein kinematographischer Charakter praktischen Ursprungs ist. Nicht auf Erkenntnis, sondern auf Beherrschung der Realität ist er vor allem eingestellt, und so muß er bei der Lösung einer Aufgabe versagen, die nicht in seinen Tätigkeitsbereich fällt. Der Intellekt selbst maßt sich aber diese Aufgabe an, und da er nicht weiß, daß er in den Fluß des Werdens von außen her eine Reihe von statischen Ansichten hineinzutragen sucht, hält er diese für reale Bestandteile des Werdens und verharrt bei dem unlösbaren Versuche, die Bewegung aus Unbewegtem zusammenzusetzen, oder vielmehr bei der absurden Überzeugung, daß Bewegung aus unbewegten Elementen besteht. Diese Überzeugung führt in weiterer Folge zur Meinung, das wahrhafte Sein sei das Unbewegte, jede Bewegung dagegen sei nur Schein. Oder anders ausgedrückt: das statische Sein sei »mehr« als die Bewegung. Sie führt letzten Endes zu einer Philosophie vom Typus der Platonischen Ideenphilosophie, die in Wahrheit nur eine natürliche Metaphysik des Intellektes ist. Denn in der Tat hat das griechische εἶδος drei Bedeutungen: εἶδος bedeutet 1. die Qualität, 2. die Form oder das Wesen, 3. den Zweck oder im Grunde den Umriß des als vollzogen gedachten Aktes. Den früheren Erörterungen gemäß ist aber εἶδος nichts anderes als eine statische Ansicht des fließenden Werdens. Nennt man diese Ansicht ein »Moment«, so ist die Qualität ein »Moment« des qualitativen Werdens, die Form ein »Moment« der Entwicklung, das Wesen die Durchschnittsform, ober- und unterhalb welcher sich andere Formen als ihre Abweichung

anordnen, der Zweck ein Endmoment eines vollzogenen Aktes. Eine Ideenphilosophie sieht hingegen im εἶδος eben ein εἶδος, d. h. ein Wesen der Dinge, das Sein selbst; sie macht also ein »Moment«, eine Ansicht von einer Realität zur Realität selbst, de facto aber erreicht sie die Realität nie.

Wir können das Thema: »Ideenphilosophie als natürliche Metaphysik des Intellektes« hier nicht weiter behandeln.[1]) Das Gesagte genügt für unsere späteren, kritischen Zwecke. Derselben Täuschung wie Plato unterliegen aber nach Bergson auch diejenigen Philosophen, die zwar die metaphysische Existenz der Idee, wie sie von Plato behauptet wird, leugnen, dafür aber die Realität auf dem Wege der begrifflichen Analyse zu erfassen, evtl. durch Begriffe auszudrücken versuchen. Dies betrifft u. a. die moderne Psychologie, die sich einbildet, auf dem Wege der Zerlegung des psychischen Flusses in eine Anzahl von Zuständen das Bewußtsein selbst zu erfassen. Dieser Punkt war schon, vorläufig als eine Tatsache, deren Gründe aufzuklären waren, im ersten Abschnitte dieser Arbeit berührt. Jetzt ist es klar, daß der statische Aspekt nichts anderes als eine unbewegliche Ansicht von dem fließenden Strom des Bewußtseins ist, eine Anzahl von »Elementen«[2]), die in Wahrheit keine »Teile«, sondern nur Symbole sind. Bei der Anwendung der Methode, die zum statischen Aspekte des Bewußtseins führt, k a n n somit das Bewußtsein in der reinen Dauer prinzipiell nicht erkannt werden. Es ist hier aber noch auf die Irrtümlichkeit der Ansicht hinzuweisen, daß man zur Erkenntnis der Realität (in diesem Falle des Bewußtseins) gelangen könne, indem man von fertigen Begriffen ausgehe und sie kombiniere. Was sind die Begriffe? Nach der früheren Betrachtung sind sie erstens statische, unveränderliche und auseinander seiende Einheiten. Schon dieser Umitand allein macht sie unfähig die Realität, die ein kontinuierliches ineinander verwobenes Werden ist, in sich zu fassen. Es sind zweitens Symbole oder Zeichen und als solche sind sie der Realität nie gleichzusetzen. Es sind drittens allgemeine Symbole, in denen nur Ähnlichkeitsrelationen zwischen einer unbegrenzten Anzahl von Gegenständen zusammengefaßt sind. Die Begriffe bestimmen nur, was ein bestimmtes Ding mit anderen gemein hat, sie drücken es also in der Funktion der anderen Dinge aus und sagen nur, was es selbst nicht ist. Sie sind somit vollständig unfähig, das streng Individuelle, das Eigenste der Realität in sich

1) Des näheren vgl. Evol. Créatr. Kapitel IV »Plato et Aristote« S. 339 bis 355.

2) Nach der anderen Terminologie Bergsons in »Intr. à la mét.«.

aufzunehmen. Sie sind endlich fertige, gewordene Begriffe. Sie stellen sozusagen ein System von vornherein zugeschnittenen Kleidungsstücken (»vêtements de confection«), von fertigen Maßen dar, in die man die werdende Realität hineinzwängen will. Ein analytisches Verfahren fragt nicht, was das zu Erkennende an sich ist, sondern, ob es »dies«, oder »jenes« ist. Und dies »Dies« und »Jenes« sind von vornherein fertige Rahmen und noch dazu Rahmen, die auf den zu erkennenden Gegenstand gar nicht adäquat passen, die aus ihm ein vergestaltetes Symbol machen, ihn selbst aber de facto außer dem Bereiche des Erkannten lassen. Wenn die Realität überhaupt erkannt werden soll, muß man notwendig nicht von den Begriffen zu der Realität, sondern von der Realität zu den Begriffen gehen. Die Begriffe aber, falls sie überhaupt irgendeine Bedeutung in der Erkenntnis der Realität beanspruchen sollen, müssen von den statischen Begriffen des Intellektes radikal verschieden sein.

Das negative Resultat der bisherigen Betrachtungen lautet also: Die absolute, im Werden begriffene Realität ist durch eine streng intellektuelle Methode absolut nicht zu erkennen. Die Inadäquatheit, die Relativität mag bei verschiedenen Seinsarten verschieden sein, das wahre Sein, das Werden, bleibt unerreicht und es bleibt um so mehr außerhalb des vom Intellekte Erfaßten, je mehr es in der reinen Dauer begriffen ist und je höhere Spannung diese Dauer hat. Solange noch eine Spur der praktischen Interessiertheit beim Erkennen vorhanden ist, ist jedenfalls das, was wir gewöhnlich ein Faktum nennen, in Wirklichkeit kein Faktum. Zwischen uns und die Realität schiebt sich eine Schranke von mannigfachen Formen (Schemata des Handelns) ein und verdeckt uns die Realität in hohem Maße.

Daraus ergibt sich eine wichtige methodische Konsequenz: Um die Realität selbst — wie sie an sich ist — zu erkennen, ist es vor allem notwendig, sich von den handlungsmäßigen Gewohnheiten zu befreien und dadurch die Schemata des Handelns zu beseitigen. Es ist notwendig die Realität selbst sprechen zu lassen. Man muß den Standpunkt vor der Wendung zurückgewinnen, durch welche die reine Erfahrung (expérience) sich in unsere menschliche Erfahrung verwandelte. Diese Rückkehr zur reinen Erfahrung geschieht natürlich nicht mühelos, und es ist mit der Beseitigung der Schemata nur der erste Schritt in dieser Richtung getan, aber sie ist prinzipiell möglich. Und es ist eins der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung über den Intellekt, daß die Schranke, die im täglichen Leben zwischen uns und der Realität steht, und die z. B. Kant für absolut notwendig gehalten hat, überhaupt fortfallen kann. Am

Anfange der ganzen Arbeit stießen wir auf das bloße Faktum, daß eine Art der Realität — das Bewußtsein — ohne die Schemata erfahrbar ist. Dort wußten wir aber nicht, was die Schemata in Wahrheit sind, und darum auch nicht, weswegen sie überhaupt da sind, noch wie ihre Beseitigung möglich ist. Jetzt dagegen kennen wir sowohl ihre Natur wie ihren Entstehungsgrund und es ist jetzt auch voll verständlich, daß sie, weil sie zu handlungsmäßigen Gewohnheiten gehören, überall da fortfallen können, und — in der Form eines methodischen Postulats ausgedrückt — überall dort beseitigt werden müssen, wo es sich nicht mehr um praktische, sondern um reine Erkenntnis handelt. Worin nach diesem ersten Schritte der zweite positive, die uninteressierte, metaphysische Erkenntnis besteht, das zu zeigen bleibt dem Abschnitte über die Intuition vorbehalten. Hier sehen wir aber, daß dank der Theorie des Intellektes die negativen Bedingungen der Möglichkeit der Intuition erfüllt sind.

Die Theorie des Intellektes erlaubt andererseits den Wert der intellektuellen Erkenntnis zu bestimmen. Denn es ist nach der Durchführung dieser Theorie klar, in welchem Sinne die intellektuelle Erkenntnis in ihren zwei Arten: dem gemeinen Verstande (sens commun), der täglichen Erfahrung und der wissenschaftlichen Erkenntnis objektiv, bzw. nicht objektiv ist, und in welchen Sphären der Realität ihre Objektivität wächst, bzw. sich vermindert. Richtet sich der gemeine Verstand auf die Materie, so ist die gewonnene Erkenntnis material und formal auf die Handlung relativ. Material, weil eben die Bilder aus der Gesamtheit der Bilder ausgewählt werden, die für die Handlung von Interesse sind. Wird die Auswahl aus Handlungsrücksichten öfters vollzogen, so werden die entsprechenden Gegenstände gewohnheitsmäßig immer auf dieselbe Weise wahrgenommen (vorgestellt, gedacht), so daß die ausgewählten Bilder das wirklich aktuell Wahrgenommene verdecken und den Schein der Realität annehmen. Formal dagegen, weil die Gegenstände bei immer besserer Ausbildung der handlungsmäßigen Gewohnheiten immer mehr in die Schemata des Handelns gefaßt werden, bis sie die strenge Form einer distinkten räumlichen Mannigfaltigkeit erhalten. In beiden Fällen lassen sich die Umgestaltungen (die »Täuschungen des Intellektes«), eben weil sie auf eine bestimmte Struktur der Handlung zurückführbar sind, als relativ erkennen und bei einer auf die Objektivität hinzielenden Erkenntnis beseitigen. Dies geschieht tatsächlich in hohem Maße in der Wissenschaft (science). Da aber diese ein Werk des reinen Intellektes ist und sich somit aller seiner Kategorien bedient und bedienen muß, da sie zugleich — so sehr sie auch

vom unmittelbaren Interesse an der individuellen Handlung frei ist — am Ende doch nicht eine reine uninteressierte Erkenntnis ist, sondern ihr Ziel in der Beherrschung der toten Natur durch die Menschen hat[1]), so sind ihre Resultate auch nicht im vollen Sinne objektiv und absolut. Schon abgesehen davon, daß sie ihre Resultate hauptsächlich in mathematische Gesetze faßt, die immer ein Maß von Relativität in sich bergen, sofern die Größen etwas künstlich Gewähltes und Konventionelles sind, ist sie auch in dem Sinne nicht objektiv, daß sie eine Geometrisierung der Materie darstellt. Sie verfährt nach geschlossenen Systemen, welche es, absolut genommen, nicht gibt; da aber die Materie zu der Geometrie neigt, so kann dies Verfahren für die Zwecke der Wissenschaft als hinreichend betrachtet werden. Eine absolute Erkenntnis hätte das, was in der Wissenschaft zu radikal, zu geometrisch ist, zu beseitigen.[2]) Und tatsächlich geht die Entwicklung der Wissenschaft in dieser Richtung. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist somit zwar nicht schlechthin objektiv und absolut, aber sie führt von irgendwelcher Seite zum Absoluten und nähert sich immer mehr seiner Erfassung. Sie muß als eine approximative, aber nicht als eine relative Erkenntnis betrachtet werden.[3]) Freilich betrifft dies die Wissenschaft als Ganzes und in ihren weitesten Zielen und letzten Tendenzen genommen. Tatsächlich haftet der Wissenschaft eine Relativität evtl. Konventionalität an, welche — wie Bergson sagt — »est de fait, . . . et non pas de droit«. Sollte nämlich eine wissenschaftliche Theorie definitiv sein, so müßte der Geist die Gesamtheit der Dinge auf einmal betrachten und alle ihre gegenseitigen Beziehungen feststellen können. Tatsächlich aber sind wir genötigt die Probleme nacheinander zu stellen und sie dadurch in provisorische Begriffe zu fassen. Die Lösung jedes Problems muß infolge-

1) Quel est l'objet essentiel de la science? C'est d'accroitre notre influence sur les choses. La science peut être spéculative dans sa forme, désintéressée dans ses fins immédiates: en d'autres termes, nous pouvons lui faire crédit aussi longtemps qu'elle voudra. Mais l'échéance a beau être reculée, il faut que nous soyons finalement payés de notre peine. C'est donc toujours, en somme, l'utilité pratique que la science visera. (Evol. Créatr. S. 356.)

2) Notre science, qui aspire à prendre la forme mathématique accentue plus qu'il ne faut la spatialité de la matière; ses schémas seront donc, en général, trop précis, et d'ailleurs toujours à refaire. (Evol. Créatr. S. 225.)

3) La connaissance que nous donnent de la matière notre perception, d'un côté, et la science, de l'autre, nous apparait comme approximative, sans doute, mais non pas comme relative. (l. c. S. 225.)

dessen durch Lösung der ihm folgenden Probleme verbessert evtl. modifiziert werden. In diesem Sinne ist die Wissenschaft auf die zufällige Ordnung, in der die Probleme behandelt werden, relativ. Prinzipiell aber gilt: »la science positive porte sur la réalité même, pourvu qu'elle ne sorte pas de son domaine propre, qui est la matière inerte«.[1]) In dem Momente dagegen, wo sie sich mit ihrem Apparate an das Bewußtsein und an das Leben heranwagt, verläßt sie die Stätte ihrer Arbeit, verliert um so mehr ihre Objektivität, je weiter sie sich von der Materie entfernt, und endet mit vollem Mißerfolg. Auf dem Gebiete des Bewußtseins und, ganz allgemein gesprochen, jeder im Werden begriffenen Realität, muß eine andere Art Erkenntnis einsetzen: die Intuition.

Wir sind an dem Punkt angelangt, in dem wir uns zur Intuition wenden können. Dieser Schritt ist übrigens durch verschiedene Momente schon vorbereitet: Wir haben — immer Bergsons Theorien darstellend — festgestellt, daß wir eine Erkenntnis der reinen Dauer haben und daß diese Erkenntnis nicht intellektuell im strengen Sinne sein kann. Wir haben gesehen, daß der Intellekt nicht die alleinige Richtung der Entwicklung, sondern nur eine bestimmte Art der Erkenntnis ist, daß aber in der Entwicklung eine andere Tendenz auffindbar ist: der Instinkt. Hier ist der entwicklungsgenetische Boden, auf dem die andere Art der Erkenntnis zu suchen ist. Wir haben endlich von der Intuition implizite schon öfters Gebrauch gemacht und dadurch eine umfangreichere Kenntnis von der Realität gewonnen. Es bleibt uns also jetzt noch übrig zur positiven Bestimmung der Intuition überzugehen und ihre Bedeutung für die Erkenntnis im allgemeinen und für die Philosophie evtl. Metaphysik im besonderen darzustellen.

III. Abschnitt.
DIE INTUITION.

Einleitung.

Wie bei der Theorie des Intellektes, so werden wir auch bei dem Problem der Intuition zwei verschiedene Betrachtungsweisen unterscheiden: die psychologische[2]) (bzw. erkenntnistheoretische) und die entwicklungspsychologische (bzw. metaphysische). Die zweite er-

1) Evol. Créatr. S. 225f.

2) Es ist hier notwendig, speziell hervorzuheben, daß diese Psychologie von der wissenschaftlichen, objektivierenden Psychologie streng zu scheiden ist, da die letztere »analytisch« (im Bergsonschen Sinne des Wortes) verfährt und somit die wahre Realität — nach Bergson — nicht zu erfassen vermag.

gibt sich als ein Gegenstück zu der entwicklungspsychologischen Betrachtung des Intellektes und stellt in mancher Hinsicht eine tiefere Begründung und Ergänzung der ersten dar. Zugleich werden wir das Problem der Intuition nach seinen verschiedenen, im I. Abschnitt angedeuteten Seiten betrachten. Hier möchten wir noch von vornherein darauf aufmerksam machen, daß man bei der Frage nach der Intuition nicht etwa denken darf, es handle sich um Aufweisung eines überall gleichen Erkenntnisaktes. Diese Auffassung würde den tiefsten Tendenzen Bergsons widersprechen und nichts anderes sein, als ein Reflex der »natürlichen Metaphysik« des Intellektes in der Erkenntnistheorie. Unter »Intuition« versteht Bergson eine Mannigfaltigkeit von wesensverschiedenen Akten. Sie gehören freilich alle einer und derselben Art an, d. h. haben einen Grundstock von gemeinsamen »Momenten«. Aber diese Momente darf man für nichts anderes nehmen, als für Ansichten, die man von einer einfachen Realität aufgenommen hat und die wiederum zu einer Einheit verschmolzen im ganzen betrachtet werden müssen, wenn man die wirklich intuitiven Akte erfassen will. Ist dies aber geschehen, so sind zwei intuitive Akte voneinander innerlich verschieden.

Außerdem ist hier zu bemerken, daß man von der Intuition in einem weiteren und einem engeren Sinne sprechen kann. Im w e i t e r e n Sinne bedeutet die Intuition j e d e s c h l e c h t h i n u n m i t t e l b a r e E r k e n n t n i s. In diesem Falle lassen sich zwei verschiedene Grundtypen unterscheiden, von denen der erste sich mit der Intuition im engeren Sinne im wesentlichen deckt, der zweite dagegen die Urquelle der unmittelbaren intellektuellen Erkenntnis bildet. Man kann hier auch von der Intuition des Lebens (evtl. des Bewußtseins) und der der Materie reden. Im e n g e r e n Sinne, der im wesentlichen durch die entwicklungstheoretische Betrachtung bestimmt ist, ist unter »Intuition« die Intuition des Lebens im Gegensatz zur intellektuellen Erkenntnis zu verstehen.[1])

An die beiden Betrachtungsweisen der Intuition werden sich noch einige methodologische Betrachtungen anschließen.

I. Kapitel.

D i e p s y c h o l o g i s c h e B e t r a c h t u n g d e r I n t u i t i o n.

Wir sind auf der Suche nach einer absoluten Erkenntnis. Was zeichnet eine solche aus und wie unterscheidet sie sich von einer

1) Ich hebe dies speziell hervor, weil Bergson das Wort Intuition in beiden Bedeutungen verwendet (und gewiß nicht ohne Recht), ohne auf den Unterschied aufmerksam zu machen.

relativen Erkenntnis? Man kann sagen, eine absolute Erkenntnis sei eine solche, die das Absolute des Seins erfaßt, wogegen die andere nur bei dem Relativen verbleibt. Das Absolute ist dabei das, was die innere Eigenheit des Gegenstandes selbst ausmacht, ohne Rücksicht darauf, was ihm in bezug auf andere Gegenstände, oder auf das erkennende Subjekt zukommt. D. h. aber: Der wesentliche Unterschied zwischen einer absoluten — wenn eine solche überhaupt möglich ist — und einer relativen Erkenntnis liegt darin, daß während die letztere auf einem Herumtappen um den zu erkennenden Gegenstand, auf einem »Von-außen-her-betrachten« dieses Gegenstandes beruht, die erstere in einem Eindringen in den Gegenstand selbst — in sein »Inneres« — besteht. Die relative Erkenntnis ist somit von dem Standpunkt, von dem aus man den Gegenstand betrachtet, und von den Symbolen des Ausdrucks abhängig, bzw. auf sie relativ. Die absolute dagegen hängt von keinem Standpunkte ab, da sie eine Hineinversetzung in den Gegenstand selbst ist, und bedarf keinerlei Symbole, da sie das Original selbst hat. Zur Erläuterung: Man kann eine Bewegung eines Gegenstandes im Raume auf doppelte Weise erkennen. Man kann sie einmal von außen her betrachten und dabei, je nach seinem Standpunkte, als eine andere, ja sogar als Ruhe wahrnehmen und das Wahrgenommene auf verschiedene Weise ausdrücken, je nach den Symbolen, die man dazu benutzt. Die Bewegung scheint dann etwas durchaus Relatives zu sein. Man kann aber dieselbe Bewegung auch auf diese Weise erkennen, daß man sich in sie selbst hineinversetzt und mit dem sympathisiert, was das Bewegte in seiner Bewegung »empfindet«. Es ist dann unmöglich, dieselbe Bewegung als zwei verschiedene Wesenheiten zu nehmen: der Erkenntnisakt erfaßt die Realität selbst absolut, wie sie an sich ist. Daß eine absolute Erkenntnis das Eigenste des Gegenstandes erfaßt, eine relative aber nicht, das sieht man am deutlichsten bei der Erkenntnis einer Person. Man kann eine Kenntnis von einer Person aus den Erzählungen von ihren Charakterzügen, Erlebnissen, Handlungen usw. gewinnen. Solche Charakteristik kann man bis ins Unendliche fortsetzen und immer neue Einzelheiten hinzufügen, alles das aber wird uns das einfache Gefühl, den einfachen Eindruck (sentiment simple et indivisible) nicht ersetzen, wie wir ihn bekämen, wenn wir uns für einen Moment in die betreffende Person hineinversetzten und mit ihr zusammenfielen (coincider). In diesem Momente würden uns die einzelnen Erlebnisse, Handlungen, Verhaltungsweisen der Person wie aus einer Quelle hervorzusprudeln scheinen, die Person selbst würde uns mit einem Male in ihrer Ganz-

heit als etwas höchst Einfaches gegeben sein. Und wir würden erkennen, daß alle bisher aneinandergereihten Charakterzüge, Eigenschaften, Handlungen usw. uns der Person um keinen Schritt näher gebracht haben; ja, wir würden uns vielmehr von der Person entfernen, wollten wir uns jetzt auf diese Einzelheiten konzentrieren. Das ist nicht ohne Grund. Die Charakterzüge, von den man uns erzählt hat, sind nur Zeichen (signes) oder Ansichten (points de vue), mittels welcher man das zu Erkennende mehr oder weniger symbolisch darstellen kann. Sie sind nur Vergleiche mit anderen Personen oder Gegenständen und können uns keine andere Kenntnis verschaffen als die, die wir schon besitzen. Sie setzen uns außerhalb der Person selbst und belehren uns nur darüber, was sie mit anderen Personen Gemeinsames hat und was deswegen nicht ihr Eigenstes ist. Das, was ihr Wesen (essence) ausmacht, kann eben nur von innen her wahrgenommen werden (da die Person nach der Definition etwas Innerliches ist) und kann durch keine Symbole ausgedrückt werden (da sie incommensurabel mit jedem anderen Sein ist). Nur ein Zusammenfallen mit der Person kann uns das ihr Eigene geben: nur eine absolute Erkenntnis also, nach der Definition.

Daraus ergibt sich: Die absolute Erkenntnis ist in dem Sinne vollkommen (parfait), daß das in ihr erfaßte Absolute eine Vollkommenheit ist, d. h. vollkommen das ist, was es ist. Eine Dichtung im Original ist etwas Vollkommenes allen noch so guten und noch so zahlreichen Übersetzungen gegenüber. Und nur das Erfassen des Originals kann uns eine vollkommene Erkenntnis von der Dichtung verschaffen. Die absolute Erkenntnis ist endlich ein einfacher Akt, wogegen jede relative eine unendliche Reihe von Akten ist, die trotz ihrer Mannigfaltigkeit nie den Gegenstand selbst erreichen, sondern zum ewigen Herumtappen um ihn verurteilt sind. Denn nur ein einfaches, das Ganze auf einmal fassendes Sichhineinversetzen in den Gegenstand kann uns dessen einfache, schlechthin unteilbare Qualität geben. Jede Teilerfassung verschafft uns nur eine äußerliche Ansicht, nie aber die Realität selbst.

Die absolute Erkenntnis kann somit nicht eine »Analyse«, oder allgemeiner eine intellektuelle Erkenntnis sein. Wenn sie überhaupt möglich ist, so kann sie nur intuitiv sein. Oder anders gesagt: Wenn die Intuition eine absolute Erkenntnis sein soll, so muß sie eine Art Sympathie, ein »Sich-hineinversetzen-in« und ein »Zusammenfallen-mit« dem Gegenstande sein. Und in der Tat: Die Erkenntnisart, die wir untersuchen wollten, und Intuition nannten, war die Er-

kenntnis des eigenen Bewußtseins in der reinen Dauer. Und es ist ein Grundmerkmal dieser Erkenntnis, daß wir in ihr mit unserem Ich zusammenfallen und in diesem Zusammenfallen die eigene Natur unseres Ich erfassen. Die Intuition also, als Erkenntnis des eigenen Bewußtseins in der reinen Dauer, ist eine absolute Erkenntnis. Ob und wie die Intuition andere Seinsbereiche zu ihren Erkenntnisgegenständen hat, werden wir bald sehen. Zunächst ist aber die Intuition noch näher zu bestimmen. Denn man könnte bei der jetzigen Bestimmung der Intuition im gewissen Sinne mit Recht fragen: Ist die Intuition ein Zusammenfallen mit dem Gegenstande der Erkenntnis, kann dann nicht ebenso gut die reflexive Erfassung des eigenen Bewußtseins unter dem statischen Aspekte »Intuition« genannt werden? Bleiben wir nicht auch in diesem Falle »innerhalb« unseres Bewußtseins, sympathisieren wir da nicht mit uns selbst? — Schon der Hinweis darauf, daß der statische Aspekt nur eine Illusion ist, wird genügen, die Irrtümlichkeit dieser Frage zu zeigen. Wir erfassen bei dem statischen Aspekte nicht unser eigenstes inneres Wesen, sondern nur leblose, deformierte Ansichten (Symbole). Aber diese falsche Frage erlaubt uns zugleich eine neue Bestimmtheit der Intuition aufzuzeigen: Die Intuition ist eine im spezifischen Sinne unmittelbare (immédiate) und uninteressierte Erkenntnis, und scheidet sich als solche von jederlei praktischen, scheinbar unmittelbaren Erkenntnis. Besteht die Intuition in einem Zusammenfallen mit der eigenen Natur des Gegenstandes, und ist dann diese Natur als etwas schlechthin Einfaches gegeben, soll überhaupt von einer Erfassung des Eigenen des Gegenstandes die Rede sein, so muß jede Rücksicht auf irgendwelches Interesse des Erkennenden fortfallen. Es muß hier auf die »Scheidung« (discernement) zwischen dem, was für die Interessen des Erkennenden wichtig und was dafür indifferent ist, verzichtet werden. Wir haben speziell bei der Untersuchung der Wahrnehmung gesehen, daß in ihr aus einer selbst nicht erfaßten Gesamtheit manche Teile herausgehoben und zu einem scharf abgegrenzten Kern verdichtet werden. Ohne zunächst zu untersuchen, ob und in welchem Sinne bei der Erkenntnis der äußeren Welt eine Intuition möglich ist, stellen wir nach der früheren Bestimmung der Intuition fest: soll man überhaupt zu einer Intuition gelangen, so muß zuerst jener »Kern« in die Gesamtheit des Zuerkennenden reinkarniert werden. Das ist schon nach der Theorie des Intellektes insofern möglich, als die Kernbildung eine durch Handlungsnotwendigkeiten entstandene Gewohnheit ist. Ähnlich verhält es sich mit der Erkenntnis des

eigenen Bewußtseins. Auch der statische Aspekt des Bewußtseins bildet in gewissem Sinne ein System von Kernen. Die Kerne sind hier die statisch genommenen »Zustände«, die, ebenso aus praktischen Erfordernissen entstanden, sich von der lebendig fließenden Gesamtheit abheben, wobei die letztere als das schlechthin qualitätslose Ich aufgefaßt wird. Soll die Erkenntnis des Bewußtseins absolut sein, so müssen die praktischen Rücksichten beseitigt und somit die starren Zustände wiederum in den lebendigen Strom des Bewußtseins zurückversetzt werden. D. h.: die Intuition als reine (uninteressierte) Erkenntnis ist eine Rückkehr zu der ursprünglichen Gesamtheit der Gegebenheiten.

Damit bestimmt sich zugleich näher, was die Unmittelbarkeit der Intuition bedeutet. Man kann unter der unmittelbaren Gegebenheit verschiedenes verstehen — wie es E. Le Roy in seinem Buche über die Bergsonsche Philosophie richtig hervorhebt.[1]) In der Bildung der konkreten Wahrnehmung verschmelzen sich die unter dem Gesichtspunkte des momentanen Interesses ausgewählten Erinnerungsbilder mit den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung dermaßen, daß das Ganze, im spezifischen Sinne gar nicht unmittelbar Gegebene, unmittelbar gegeben zu sein scheint. Und dies desto mehr, je tiefer und ausschließlicher man sich dem Handeln hingibt. Es ist jedenfalls das in dieser Einstellung primär und im laxen Sinne unmittelbar Gegebene. Dasselbe gilt für den statischen Aspekt des Bewußtseins. Die starren exteriorisierten »Zustände« verdecken hier den wirklichen Fluß des Bewußtseins oft so sehr, daß das wirklich unmittelbar Gegebene sich fast »hinter« ihnen verbirgt und nur mittelbar gegeben zu sein scheint. Die Illusion wird in diesem Falle fast zur Realität. Um zur Intuition, zum wirklich unmittelbaren Zusammenfallen mit dem Erkenntnisgegenstande zu gelangen, muß man die Fessel der Illusion brechen. Ist aber die Intuition ein Erfassen des Gegenstandes von innen her, so geschieht das von selbst; denn die Illusion ist nur möglich, weil man außerhalb des Gegenstandes verbleibt, und von außen her von ihm Aufnahmen macht. Dies ist auch der Fall beim statischen Aspekt des Bewußtseins. Eben weil wir die »Zustände« von außen her betrachten, weil wir, so sehr die Zustände unsere sind, »in« ihnen nicht leben, mit ihnen nicht eins sind, weil wir sie aus dem lebendigen Strom hinausgesetzt haben, und sie objektivieren,

1) Vgl. E. Le Roy, La philosophie nouvelle, H. Bergson, Paris, Alcan 1912, S. 129 bis 140.

sie, die doch ihrer Natur nach schlechthin subjektiv sind, — gelingt der Schein des statischen Aspektes. Vertiefen wir uns in uns selbst, sind wir mit uns absolut eins, fassen wir uns wirklich von innen her, so verschwindet der statische Aspekt von selbst, und wir haben die unmittelbaren Gegebenheiten des eigenen Bewußtseins. Wie in diesem Spezialfalle, so verschwinden in jedem Falle, wo die Intuition überhaupt möglich ist, die Illusionen, die aus der praktischen Erkenntnis entspringen, sobald man sich in den Gegenstand hineinversetzt. Um dies hier etwas genauer zu erörtern:

Die Intuition, wenn sie überhaupt eine absolute Erkenntnis sein soll, muß vor allem eine Überwindung des homogenen Raumes sein. Der homogene Raum ist in seiner Unterschiebung unter die Materie eine handlungsrelative Illusion. Er ist keine unmittelbare Gegebenheit in dem hier vertretenen Sinne. Er ist eine Schranke zwischen uns und der Realität, die uns den Zutritt zu der Realität verwehrt. Nur das Verharren bei dieser Illusion macht so etwas, wie ein intuitives Sichhineinversetzen in den Gegenstand scheinbar unmöglich. Aber diese Schranke fällt, sobald eine Intuition vollzogen wird. Natürlich soll die Überwindung des Raumes nicht besagen, daß man etwa in der Intuition die in sich ausgedehnten Gegenstände als nicht ausgedehnte gegeben hätte. Sondern im Zusammenfallen mit dem betreffenden Gegenstande gewinnt man an Stelle des homogenen Raumes die ursprüngliche konkrete Ausdehnung.[1] Zugleich damit läßt die Intuition die Schranken des Bastardbegriffes des Raumes: der homogenen Zeit fallen. Ja, sie ist, wie sich das von da aus aufs neue ergibt, die Erkenntnis der reinen Dauer par excellence.

Aber auch alle anderen intellektuellen Formen werden durch die Intuition beseitigt. Es wäre gewiß absurd, eine Intuition von den »Dingen«, als den Produkten der praktischen Zerstückung der Materie, oder eine Intuition von den starren Zuständen des statischen Aspektes des Bewußtseins haben zu wollen. Wer von da aus die Unmöglichkeit einer intuitiven Erkenntnis beweisen wollte, würde nur eine Selbstverständlichkeit behaupten, daß das, was nie wirklich unmittelbar gegeben sein kann, eben dies nicht sein kann. Er würde aber dadurch kein Argument gegen die intuitive Erkenntnis gewinnen. »Dinge« gibt es für die Intuition nicht. Sie sind nur aus einer Ge-

1) Vgl. oben die Betrachtungen über »étendue concréte«. Es ist zu bemerken, daß hier von der Intuition im w e i t e r e n Sinne gesprochen wird. Die in obigen Sätzen implizite enthaltene Beziehung der Intuition zur reinen Wahrnehmung werden wir sogleich näher besprechen.

samtmasse herausgeschnittene, handlungsrelative Kerne. Ist die Intuition als reine Erkenntns die Rückkehr zur ursprünglichen Gesamtheit der Gegebenheiten, so gibt es für sie nur eine qualitativ heterogene Kontinuität, ein verschmolzenes Ganzes, das wohl seine innere qualitative Bestimmtheit hat, das aber keine distinkten Teile, keine Dinge, Atome usw. enthält. Aber auch diese qualitative Bestimmtheit ist nicht in dem Sinne der (im vorigen Abschnitt besprochenen) »Qualitäten«, »Formen« usw. zu verstehen. Diese sind nur momentane von außen her aufgenommene Ansichten von der Realität. Auch sie existieren für die Intuition nicht, und zwar darum nicht, weil die Intuition ein Zusammenfallen mit dem Gegenstande selbst ist. »Die Qualitäten«, und speziell die »sinnlichen Qualitäten« ergeben sich unter der Mitwirkung der Handlungsnotwendigkeiten aus der Verschiedenheit der beiden Rhythmen der Dauer des erkennenden Subjektes einerseits, des zu erkennenden Gegenstandes andererseits. Sie entstehen dadurch, daß der Erkennende bei der Betrachtung des Gegenstandes in seinem Dauer-Rhythmus verbleibt, und den Gegenstand von außen her betrachtet. Versetzt man sich in den Gegenstand selbst, nimmt man seinen inneren Rhythmus an, so fällt eo ipso sogar die Möglichkeit solcher statischer Momentaufnahmen, wie es die Qualitäten, Dinge, Wesenheiten und alle intellektuellen Formen sind. Das besagt aber: Die Intuition ist der Erkenntnisakt des Werdens (und somit jeglicher Veränderung) in seiner ursprünglichen verschmolzenen und unendlichen Mannigfaltigkeit. Sie leistet das, was der Intellekt vergeblich zu erreichen sucht. Der Intellekt bleibt immer außerhalb des Werdens, konstruiert die Idee des Werdens überhaupt, erreicht aber bloß das Gewordene. Gewiß, er wird bei seinen handlungsrelativen Zwecken vollständig im Recht bleiben. Aber auch nur in diesen Grenzen. Die Intuition ist dagegen die uninteressierte, absolute Erkenntnis. Sie versetzt sich in das Werden selbst und entschleiert die mannigfachen Illusionen des Intellektes und so auch die Idee des Werdens überhaupt. Die unmittelbare Gegebenheit des Werdens ist ein unbegrenzter, innerlich mannigfach rhythmisierter und mannigfach qualitativ bestimmter, zu einer Einheit verschmolzener, kontinuierlicher Fluß.

Um ein solches Erfassen des Werdens erreichen zu können, muß man sich in es hinein versetzen. Das ist früher schon einmal gesagt worden und es brauchte hier nicht nochmals wiederholt zu werden, wenn wir im Anschluß daran nicht noch einige wesentliche Züge der Intuition hervorheben könnten. In einen Strom sich hinein versetzen

heißt nicht, sich dem Strome entgegensetzen[1]), sondern mit ihm mitfließen. Oder es besagt: nicht nach rückwärts schauen, sondern dem Fluß sich hingebend, die Vorwärtsrichtung im Momente ihres Werdens »empfinden«; oder — wenn man will — es heißt nach vorwärts schauen, bloß daß diese Ausdrucksweise den Gedanken einer Art Prophezeiung des Zukünftigen, des auch im statu nascendi nicht Vorhandenen nahelegt, was hier im Hinblick auf die Natur der Dauer ein Widersinn ist. Es handelt sich nur um ein intuitives Erraten der Bewegungsrichtung und ihres Rhythmus aus der im aktuellen Moment werdenden Tendenz auf diese Richtung.

Das Bild des Sichhineinversetzen in den Strom des Werdens verhilft uns dazu, auch in anderer Richtung die Intuition zu bestimmen. Es gilt hier die schon erwähnte Meinung zu zerstören, als ob die Intuition ein überall gleicher Akt wäre, der nur verschiedene Gegenstände trifft. Ein Sichhineinversetzen in ein ewig werdendes, sich veränderndes und im Werden immer Neues — noch mehr ein Zusammenfallen, ein Einswerden mit diesem schließt eine solche Gleichheit aus. Und dies im doppelten Sinne, — wenn man uns erlaubt eine Doppelheit von etwas, das in der einfachen Natur des Werdens gründet, zu statuieren:[2]) 1. Das fließende Werden ist unendlich mannigfaltig in bezug auf seine qualitative innere Bestimmtheit. (Es wurde früher auf die qualitative, evolutive und extensive Heterogenität des Werdens hingewiesen. Es sei uns erlaubt alle diese Heterogenitäten als »qualitative« zu bezeichnen.) Eine Intuition, die einen Übergang vom Grünen ins Blaue erfaßt[3]), und in dieser Erfassung sozusagen aufgeht, indem sie mit dem Erfaßten zusammenfällt, muß, wenn man so sagen darf, qualitativ von einer Intuition verschieden sein, die sich in eine evolutive Verwandlung vertieft. 2. Das fließende Werden des Seins ist in bezug auf verschiedene

1) D. h. in diesem Falle nicht »außerhalb des Stromes bleiben«, was selbstverständlich sein würde, sondern innerhalb des Stromes verbleiben, sich in entgegengesetzter Richtung bewegen zu wollen, evtl. sich dem Strome entgegenstemmen.

2) Man darf nicht vergessen, daß die hier benutzte Sprache die Sprache des Intellektes ist und somit alle seine Kategorien in sich birgt. Es ist also prinzipiell unmöglich, mittels ihrer eine adäquate Ausdrucksweise zu geben und zu fordern. Vergleiche dazu die Betrachtungen über die Ausdrucksmöglichkeit der intuitiven Erkenntnis und über die Methode.

3) Zu der Frage, ob man bei der intuitiven Erkenntnis von intuitiv erfaßten »Farben« sprechen kann, vergleiche unsere späteren kritischen Betrachtungen, die zu einer durchgreifenden Änderung der Auffassung der Intuition (auch dann, wenn man die etwas mythologische Theorie der sinnlichen Qualität Bergsons beibehält) nötigen.

Rhythmen des Fließens (auf die Spannung der Dauer) mannigfach innerlich bestimmt.[1]) Soll man in der intuitiven Erkenntnis die eigene Spannung der Dauer der zu erkennenden Realität erfassen, und kann diese Erfassung nur durch ein Zusammenfallen mit ihr geschehen, so muß der intuitive Akt — wenn er überhaupt möglich ist — die betreffende Spannung selbst annehmen. Durch diese Verschiedenheit der Spannung sind die intuitiven Akte in einer zweiten Hinsicht innerlich verschieden. Eine Intuition, die die höchsten, evtl. tiefsten Tendenzen des Lebens erfaßt, muß eine Steigerung der Spannung erfahren, die über jede Höchstspannung des individuellen Geistes hinausgeht. Soll dagegen eine Realität erfaßt werden, deren Spannung geringer ist als die des erkennenden Geistes, so besteht der erste Schritt zur intuitiven Erkenntnis dieser Realität darin, daß die eigene Spannung des erkennenden Subjektes so weit herabgesetzt werden muß, bis man sich der Spannung der betreffenden Realität wenigstens annähert, und dadurch ihr Eigenstes sozusagen in statu nascendi errät. Will man die verschiedenen Spannungen unter dem Bilde verschiedener Geschwindigkeiten eines fließenden Stromes darstellen, so kann man sagen: Hat der in dem gesamten Fluß des Werdens begriffene Geist, seiner Eigenart gemäß, etwa eine größere Geschwindigkeit als die Geschwindigkeit der intuitiv zu erkennenden Realität, so darf er nicht mit seiner eigenen Geschwindigkeit weiterfließen, sondern muß diese verlangsamen. Er darf im Fließen nicht mehr nach vorwärts, sondern auf bestimmte Weise nach rückwärts schauen. Oder nehmen wir ein anderes Bild: Die Intuition bildet ein farbiges Kontinuum von Akten, die nach der Größe der Dauerspannung geordnet sind. Dieses Kontinuum hat, den verschiedenen Typen der Erkenntnissubjekte entsprechend, immer einen ausgezeichneten Punkt, der die eigene Spannung des betreffenden Subjektes verbildlicht, und von welchem aus man sich nach zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen kann: vorwärts in der Richtung auf immer höhere Spannungen (bzw. Intuitionen) und rückwärts in der Richtung auf immer mehr entspannte Intuitionen. Es ist aber nur ein Bild, das — wie jedes Bild — nur in gewissen Grenzen das Gemeinte zu veranschaulichen vermag. In Wahrheit gibt es kein Kontinuum, keinen ausgezeichneten Punkt, kein Rückwärts und Vorwärts. Es gibt nur ein mannigfach innerlich bestimmtes Werden und ein mit dem Fließen aufs innigste verschmolzenes Schauen, das je nach der

1) Es ist hier speziell hervorzuheben, daß das erste mit dem zweiten auf das innigste verbunden ist, so daß das nur zwei verschiedene »points de vue« von einer einfachen Realität sind.

Struktur des Geschauten seine Natur wesentlich ändert. Nur die Intuition vermag adäquat zu geben, was hier gemeint ist. Aber mit Benutzung unseres Bildes können wir zwischen zwei verschiedenen Grundarten menschlicher Intuitionen scheiden: die Intuition des Bewußtseins und des Lebens und die Intuition der Materie. Die Intuition — im weiteren Sinne — umspannt auf diese Weise das All der Realität. Und da sie eine absolute Erkenntnis ist, so ist sie die metaphysische Erkenntnis von jedem realen Sein.[1])

Durch die letzte Betrachtung ist der zunächst plausibel scheinende Einwand des Solipsismus beseitigt. Denn man kann sich in der Intuition in verschieden rhythmisierte Strömungen der Realität hineinversetzen und in diesem Sich-hinein-versetzen eine absolute Erkenntnis gewinnen. Andererseits besteht der wesentliche Unterschied zwischen den Grundarten der Realität (Bewußtsein — Materie) in dem Unterschiede der Dauer-Spannung. Man kann also die Materie im Prinzip ebenso unmittelbar und absolut erkennen, wie das Bewußtsein. Dies wird noch deutlicher hervortreten, wenn wir hier die äußere reine Wahrnehmung in Erwägung ziehen und untersuchen, in welcher Beziehung sie zu der Intuition (im weiteren Sinne) steht. Dadurch wird zugleich die Theorie der reinen Wahrnehmung vervollständigt.

Eines der wichtigsten Ergebnisse der früheren Erörterungen über die reine, momentane Wahrnehmung war es, daß sie sich zur Materie wie ein Teil zum Ganzen verhält. D. h. daß das in ihr Gegebene nichts anderes als ein Ausschnitt aus der Materie selbst ist. Das Bewußtsein besteht hier — nach Bergson — in der Auswahl von bestimmten Teilen der Materie. Oder besser gesagt: das auf praktische Notwendigkeiten zurückführbare Auswählen (discernement) von bestimmten Teilen der Materie bringt etwas hervor, was als ein Teil der Materie Materie, als ein abgehobener Teil der Materie Bewußtsein ist. Dies Etwas ist Bewußtsein und Materie zugleich, und dies Etwas ist »reine Wahrnehmung«, d. h. Erkenntnis von der Materie. Was heißt das anders, als daß diese

1) Es ist hier zu bemerken, daß man die Intuition in noch weiterem Sinne nehmen kann, in dem sie sich nach dem Bereiche ihrer Erkenntnisgegenstände, nicht aber nach der Auffassung ihrer Natur, mit dem decken würde, was E. Husserl einen originär gebenden Akt nennt. So spricht Bergson etliche Male über »intuition de l'espace«, wodurch, da die Logik auf dem Wege zum reinen Raume sich — nach Bergson — befindet, auch in der logischen Sphäre von Intuition gesprochen werden darf. Es ist die Intuition im weitesten Sinne, von welcher die Intuition als ein Akt der Realitätserfassung, und a fortiori die Intuition als die Erkenntnis des Lebens zu unterscheiden ist.

Erkenntnis im Prinzip in einem Zusammenfallen des erkennenden Subjektes mit der Materie besteht, also in diesem Sinne intuitiv ist? Soll die reine Wahrnehmung Intuition von der Materie sein, so darf sie vor allem nicht mehr eine Auswahl aus der Gesamtheit der Bilder bleiben, sondern muß in diese Gesamtheit reinkarniert werden und muß außerdem »momentan« werden. Und »momentan« bedeutet hier das Zusammenfallen mit dem Rhythmus der Dauer der Materie. Tatsächlich leben wir in einem viel rascheren Rhythmus der Dauer und das Herabsinken zu der Dauer der Materie geschieht in der Wahrnehmung auf die Weise, daß wir in unserem Rhythmus verbleibend zurückschauen, d. h. eine Epoche des materiellen Geschehens kontrahieren. Um zu der absolut reinen »intuition externe« zu gelangen, muß man diese Kontraktion lösen. Die konkrete Wahrnehmung ist also eine durch Handlungsnotwendigkeiten verursachte Umbildung der intuitiven äußeren Erkenntnis. Im Prinzip also könnten wir eine intuitive Erkenntnis von der Materie erreichen. Faktisch aber sind wir weit davon entfernt eine vollständige Intuition von der Materie zu haben. Denn dazu wäre eine völlige Abspannung unserer Dauer notwendig, was faktisch nicht ausführbar ist. Wir erlangen nur innerhalb kurzer Augenblicke flüchtige Intuitionen, die uns infinitesimal kleine Bruchteile des materiellen Seins geben. Aus diesen Differenzialen gilt es in einer neuen Anstrengung den ganzen Lauf der Kurve des materiellen Seins zu erraten (deviner). Es gilt zu integrieren. Und erst in dieser Integration vollzieht sich die letzte, vollständige Erkenntnis, die letzte und höchste Aufgabe der Philosophie.

Das eben Gesagte gilt übrigens nicht nur in bezug auf die absolute Erkenntnis der Materie, sondern in bezug auf jede Erkenntnis eines Seins, das andere Spannung, als die unsere, hat. Die Aufgabe ist überall dieselbe: dieser Spannung sich selbst zu unterwerfen und in der Unterwerfung ihren Rhythmus, sowie die qualitative Eigenart des betr. Sein zu erraten. Und den Ausgangspunkt bildet überall unsere Dauer in ihren verschiedenen Spannungen. Analog wie man sich bei einer innerlichen Sympathie mit der Orangefarbe zwischen Rot und Gelb gestellt fühlen würde und sogar das ganze Farbenkontinuum oberhalb bzw. unterhalb der Farbe erraten könnte, in das sich auf natürliche Weise die Kontinuität, die vom Roten zum Gelben führt, verbreitert, »ainsi l'intuition de notre durée . . . nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut: dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par

un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-même. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité: à la limite serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle, nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus: à la limite serait l'éternité.« »Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métayhpsique même.«[1])

Die Möglichkeit der faktischen Erreichung der intuitiven äußeren Erkenntnis beweist übrigens das Vorhandensein der künstlerischen Intuition. Wir wollen das an einem Punkt klarmachen und dabei noch einen wesentlichen Zug der Intuition aufweisen, der übrigens in den bisherigen Ausführungen implicite enthalten ist: Es wurde früher von der »Typenhaftigkeit« der Wahrnehmung gesprochen, welche desto mehr zur Ausprägung gelangt, je mehr die Wahrnehmung handlungsmäßig bezogen ist. Der Künstler ist aber kein »Mann der Tat«, er ist ein »Träumer«. Dort, wo er eben Künstler ist, hat er gar keine praktischen Interessen. Dank dieser ihm natürlichen Einstellung sieht er die Welt auf eine ganz andere Weise, als der praktische Mensch. Es vollzieht sich bei ihm die Beseitigung aller praktischer Schemata und die Rückkehr zur Gesamtheit der Gegebenheiten. Der Dichter sieht mehr als andere Menschen. Er zeigt uns Dinge, die wir scheinbar auch gesehen haben, und die wir doch nie wirklich gesehen haben. Dadurch wird er zum Weltentdecker, dadurch auch zum »Weltverschönerer«, mit einem Wort: zum Künstler. Unter anderem werden bei ihm die – wie Bergson sagt – »Etiquettes« beseitigt, die wir im praktischen Leben den Dingen gleichsam ankleben, und die uns nach und nach die Dinge selbst zu sein scheinen. Er sieht die Realität nicht unter dem Aspekte des Allgemeinen, sondern unter dem des Individuellen. Er sieht die Dinge, so wie sie in sich sind. Er hat »Intuitionen«. D. h. aber, um zu der Intuition überhaupt zurückzukehren, die Intuition erfaßt die Realität in ihrer Individualität. Sie ist der Erfassungsakt des Individuellen.[2]) Als solche ist sie (jetzt im engeren Sinne genommen) die Erkenntnis des Ich, evtl. der Person.

1) Intr. à la mét. Rev. de mét. et de mor. 1903. S. 25.

2) In dem früher bei der Betrachtung der Typenhaftigkeit der Wahrnehmung bestimmten Sinne.

In bezug auf das letztere und im Zusammenhang mit der Rolle der Dauerspannung bei der Intuition ist noch der letzte fehlende Punkt zu besprechen: die Beziehung der Intuition zum freien Willen. Wie die ausführlichen Untersuchungen Bergsons im Essai[1]) zeigen, ist ein Willensakt dann völlig frei zu nennen, wenn er aus dem tiefsten Wesen der Person (moi fondamental) und nicht aus äußeren Motiven hervorgeht. Ein individuelles in einer Gemeinschaft lebendes Ich, das dauert und in der Dauer einem beständigen Werden unterworfen ist, nimmt in sich im Laufe des Lebens, infolge der Erziehung oder sonstiger Lebensumstände eine Menge von Ansichten, Überzeugungen, Gewohnheiten auf. Jedoch nur manche von ihnen gehen in die lebendige Kontinuität seiner Erlebnisse ein und verschmelzen sich mit ihr zu einer innigen Einheit, so daß ihre Gesamtheit, mit der inneren Natur des Ich vereint, sein momentanes, immer sich veränderndes Wesen ausmacht. Die anderen dagegen tauchen in dem fließenden Strom des Bewußtseins nicht unter, sondern – wie Bergson sagt – schwimmen wie tote, welke Blätter auf der Oberfläche des Bewußtseinsstromes und bleiben für das tiefe Ich immer etwas Fremdes und Äußeres. Sie werden mit anderen Worten immer unter dem statischen Aspekte als etwas untereinander und zugleich damit auch vom Ich Abgesondertes vorgestellt. Der wirklich freie Akt geht nur aus der verschmolzenen Masse der Ichtiefe hervor. Das setzt aber ein Sich-selbst-haben im Momente des Aktes voraus, fordert also eine Konzentration der ganzen Person zu einem einzigen Akte, zu einer Spitze, die sich durch seine Struktur auf bestimmte Weise in die Zukunft bohrt, dadurch etwas vollständig Neues (die freie Tat) schafft und andererseits auch das betreffende Ich bis in die Tiefen umgestaltet. Diese Konzentration des ganzen Ich zu einem Erlebnisse, in dem sich die ganze Person spiegelt, also mit anderen Worten das innige Zusammenfallen der Person mit ihrer eigenen tiefsten Natur vollzieht sich in einer Steigerung der Spannung des Bewußtseins. Da aber andererseits die Intuition ein Zusammenfallen des Erkennenden mit dem Erkannten und eine Unterwerfung unter den Rhythmus der betr. Realität ist, so verbindet sich mit dem Vollzug des freien Aktes die Intuition von der eigenen Natur der Person. Der freie Akt und die Intuition machen ein so einfaches Ganze aus, daß sie eigentlich ein und dasselbe sind, nur von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet.

Die Momente der höchsten Steigerung der Spannung sind aber sehr selten und momentan. Die Intuitionen (hier im engeren Sinne

1) Essai III. Kap.

des Wortes) sind wie augenblickliche Erhellungen flüchtig und kaum zu erhaschen. Bald fällt die Spannung ab, unser Leben verwandelt sich in ein passives Hinrollen und unterliegt einer gewohnheitsmäßigen Mechanisierung, die innige Einheit unseres Ich mit sich selbst hört im gewissen Sinne auf, wir leben außerhalb unseres inneren Wesens und betrachten es von außen her unter dem statischen Aspekte. Die ursprüngliche, einfache Intuition setzt sich um in unendliche Mannigfaltigkeit von distinkten Ansichten, aus denen wir vergeblich diese Einheit zu restituieren versuchen. Die intellektuelle Einstellung ist die vorherrschende.

Diese Verwandlung der intuitiven Erkenntnis in die intellektuelle hat ihre Vorzüge und ihre Nachteile. Der ungeheure, mit keinem intellektuellen Mittel auszugleichende Nachteil besteht in dem Verlust des Originals und dem Verhängnis, sich unter Symbolen bewegen zu müssen, die nie dem Original äquivalent sein können. Da aber dieser Übergang ein Übergang von der intuitiven zur intellektuellen und andererseits ein solcher von der intuitiven zur intellektuellen Erkenntnis ist, so hat er doch auch Vorzüge. In bezug auf das erstere erlaubt er die intellektuellen Formen eben als solche, nicht aber als Bestandteile der Realität (wie das von dem Standpunkte des Intellektes allein sein würde) zu fassen. In bezug auf das zweite aber ermöglicht er eine von dem Standpunkte der menschlichen Erkenntnis klare und distinkte Erkenntnis.

Mit diesem Verhältnisse der Intuition zum Intellekte treten wir in zwei Gruppen von Fragen ein, die noch zu beantworten sind. Es sind erstens Probleme der philosophischen Methode und zweitens Fragen, deren Beantwortung verständlich machen wird, warum die Intuitionen (im engeren Sinne) de facto immer flüchtig und momentan sind und warum sie allein das, was man klare und distinkte Erkenntnis nennt, nicht zu leisten vermögen. Die letzteren Fragen hat Bergson durch seine Entwicklungstheorie der Intuition zu beantworten versucht.[1]) Da wir erst durch Darstellung dieser Theorie die Bergsonsche Stellung in der schöpferischen Entwicklung erreichen werden, welche die intuitive philosophische Methode auf bestimmte

1) Natürlich waren diese Probleme für Bergson nicht die leitenden. Die entwicklungsgenetische Auffassung der Intuition hat sich Bergson wahrscheinlich im Zusammenhang mit sonstigen Problemen der Entwicklung und der entwicklungsgenetischen Erkenntnistheorie von selbst ergeben. Rein sachlich gesprochen besteht aber das Problem, weswegen die Intuition immer flüchtig und unklar ist, und dies Problem wird durch die entwicklungsgenetische Auffassung der Intuition gelöst.

Weise beeinflußt, wollen wir uns zunächst mit der zweiten Gruppe von Fragen beschäftigen. Diese Betrachtung wird zugleich ermöglichen, die Natur der Intuition, im engeren Sinne des Wortes, herauszustellen und sie von jeder anderen Art von Intuition zu trennen.

II. Kapitel.

Die entwicklungstheoretische Betrachtung der Intuition. Die Methode.

Der ausgebildete Intellekt ist – wie wir uns erinnern – die Entwicklung einer der Tendenzen, die in der gesamten Entwicklung des Lebens in unserer Welt vorhanden sind. Die zweite Grundtendenz kulminiert in dem Instinkte. Als Tendenzen treten sie in der Wirklichkeit nie in absoluter Reinheit auf, so daß es kein lebendiges Wesen gibt, das rein intellektuell, evtl. rein instinktiv wäre. Die Menschen stellen in ihrem, im Prinzip zu der Selbstbefreiung fähigen Intellekte den Kulminationspunkt der Entwicklung der intellektuellen Tendenz dar. Unser Bewußtsein ist also vor allem intellektuelles Bewußtsein. Und so scheint ihm nur das, was in ihm intellektueller Natur ist, im spezifischen Sinne klar und deutlich zu sein. Wie bei jedem Lebewesen, so sind aber auch bei uns Spuren der anderen Tendenz: des Instinktes, sozusagen als ein nebliger Ring vorhanden, der die kondensierte, klar leuchtende Masse des Intellektes umgibt. Erinnert man sich hier, daß die Intuitionen immer flüchtig und in gewissem Sinne unklar sind, so liegt die Frage nahe, ob die Intuition nicht instinktiver Natur ist. Ist es so, dann wird sich einerseits die Natur der Intuition (im echten, engeren Sinne) näher bestimmen und ihre Grundverschiedenheit vom Intellekte besser hervortreten. Andererseits wird es möglich sein, den Grund der Flüchtigkeit und Unklarheit der Intuition aufzufinden.

Um dies zu entscheiden, muß man einiges über den Instinkt ergänzen. Im wesentlichen handelt es sich um zwei Punkte: 1. Der Instinkt ist seiner wesentlichen Tendenz nach auf das Leben selbst eingestellt. 2. Der Instinkt ist eine Art Sympathie. Das erste hängt wesentlich damit zusammen, daß der Instinkt – wie schon gesagt wurde – eine Fähigkeit zur Verwendung und sogar zur Erzeugung von organischen Werkzeugen ist. Er stellt eine weitere Phase der Arbeit dar, mittels welcher das Leben die Materie zu Organismen gestaltet. Infolgedessen kann man oft nicht sagen, ob man es mit einem Instinkte oder mit einem Lebensprozesse zu tun hat. Oder

vielmehr: Die wesentlichsten der primären Instinkte sind wirkliche Lebensprozesse. Dadurch ist der Instinkt dem Leben selbst angepaßt und im Prinzip fähig, von dem Lebensimpuls eine Erkenntnis zu geben. Diese Erkenntnis ist aber eine prinzipiell andere als die des Intellektes. Während der letzte sozusagen immer »tasten« muß, um zu erkennen, vollzieht sich die instinktive Erkenntnis ohne einen solchen, unmittelbaren Kontakt. Sie stellt, bildlich gesprochen, eine Art Erkenntnis aus der Ferne dar. Sie ist wesentlich eine Sympathie, und ist als solche nur dadurch möglich, daß das Leben selbst ein sympathisches Ganzes ist. Die mannigfachen Lebenserscheinungen stammen alle aus dem ursprünglichen Lebensimpuls und bewahren etwas von diesem in sich. Ein Instinkt ist sozusagen eine für einen Augenblick wach werdende Erinnerung an bestimmte Tendenzen der anderen Wesen, welche auf jenen Augenblick zurückgreift, in dem noch alle Tendenzen im Keimzustand in einem einheitlichen Ganzen enthalten waren. Dank dieser ursprünglichen Verschmelzung können die auf einzelne Individuen verteilten Tendenzen unbewußt eine Kenntnis von anderen Tendenzen in sich bergen. Wenn diese unbewußten Kenntnisse in Funktion treten, so hat man es mit »Instinkten« zu tun. In diesem Sinne ist der Instinkt eine Sympathie der Lebewesen mit anderen Lebewesen und überhaupt mit den Lebenstendenzen. Er könnte uns somit die tiefsten Geheimnisse des Lebens aufdecken. Der Instinkt ist aber im wesentlichen unbewußt und immer nur auf Einzelfälle, die für die Handlung wichtig sind, beschränkt und er bleibt an sie gebunden. Nur dann würde er uns eine wirkliche Erkenntnis vom Leben geben, wenn wir ihn aus seinem Schlummer wecken, seine Erkenntnis bewußt machen und ihn von der engen Handlungsgebundenheit befreien könnten. Da aber der entwickelte Intellekt in sich Mittel zur Befreiung von der praktischen Gebundenheit hat, so kann ein Wesen, das vornehmlich intellektuell, aber auch bis zu einem gewissen Grade instinktiv ist (wie dies bei Menschen der Fall ist), nicht bloß die Befreiung des Intellektes, sondern daraufhin auch die Befreiung des Instinktes zustande bringen. Und nicht nur dies. Es kann dem Instinkte etwas von dem Licht des intellektuellen Bewußtseins verleihen, mit anderen Worten ihn »bewußt« machen und auf diese Weise einen uninteressierten und bewußten Instinkt: eine allseitige Sympathie vom Leben erreichen.

Erinnert man sich hier, daß die Intuition eine uninteressierte, ins Werden selbst sich versetzende Sympathie ist, die aber nur für flüchtige Augenblicke wachgemacht werden kann, so kommt man zu

dem Resultate, daß die Intuition ein befreiter und bewußt gemachter Instinkt ist.[1]) Ist es so, dann wird noch von einer anderen Seite verständlich, weswegen die Intuition eine Erkenntnis des Lebens par excellence ist. Zugleich wird es klar, daß die Intuition nur durch Erhöhung der Spannung unseres Bewußtseins zu erreichen ist. Denn durch diese Erhöhung versetzen wir uns, soweit es geht, in den gesamten Strom des Lebens, ergreifen alle seine Tendenzen und somit vor allem die, die in uns im Keime vorhanden sind: den zur Intuition erhobenen und befreiten Instinkt. Andererseits verstehen wir jetzt besser die Art und Möglichkeit des Zusammenfallens mit dem Gegenstande, das sich in der Intuition vollzieht. Vermöge ihrer instinktiven Natur nämlich ist die Intuition eine Art der »unmittelbaren« Erkenntnis »aus der Ferne« (wenn man es so paradox ausdrücken darf!). Sie ist im echten Sinne Sympathie mit allem Lebendigen. Sie ist das in allen seinen Tendenzen und Gestaltungen sich selbst erfassende Leben. – Endlich wird durch diese Auffassung der Intuition klargemacht, weswegen die Intuitionen immer flüchtig und unklar sind. Ihre instinktive Natur ist daran schuld. Wird auch der zur Intuition erhobene Instinkt sich seiner selbst bewußt, so besitzt er doch kein eigenes, sondern nur ein erborgtes Licht. Außerdem sind wir vor allem intellektuelle Wesen. Nur indem wir uns selbst bezwingen und uns in Tendenzen versetzen, die – bildlich gesprochen – nur unsere Erinnerung an unsere Abstammung von dem Gesamtimpulse des Lebens darstellen und in unvergleichlich schwächerem Grade in uns vertreten sind, erlangen wir für einen Augenblick die Intuition. Der Intellekt, der in unserer Natur stärker ist, ergreift jedoch bald das Wort. Wir gehen von der Intuition zu ihm zurück. Aber auch das, was wir in der Intuition Erfassen, kann an Klarheit und Strenge mit dem durch den Intellekt erfaßten nicht verglichen werden. Der Intellekt bleibt der leuchtende Kern, um welchen herum der Instinkt, auch zur Intuition emporgehoben, nur einen vagen Nebel ausmacht. Dabei scheint uns, eben weil wir vor allem intellektuelle Wesen sind, nur das klar und deutlich zu sein, was an sich den Stempel des Intellektes trägt.[2]) Bleibt demnach die »Erkenntnis« im strengen wissenschaft-

1) »Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment«. Evol. Créatr. S. 192.

2) Sans doute, cette philosophie n'obtiendra jamais de son objet une connaissance comparable à celle que la science a du sien. L'intelligence

lichen Sinne dem Intellekt vorbehalten, so setzt uns doch die Intuition instand, das zu ergreifen, was die Gegebenheiten des Intellektes bei seiner Erkenntnis des Lebens an sich Überspanntes und Inadäquates haben, und liefert uns die Mittel dazu, diese Gegebenheiten zu ergänzen.[1]) So könnte man von einer negativen und einer positiven Leistung der Intuition sprechen. Als eine Vorahnung ihrer Gegebenheiten nur benutzt sie zuerst den Mechanismus des Intellektes selbst, um zu zeigen, daß die intellektuellen Kategorien hier ihre strenge Anwendung nicht finden. Ihre positive und eigene Leistung beruht indessen darauf, daß sie durch den sympathischen Kontakt zwischen uns und anderen Lebewesen, durch eine Erweiterung unseres Bewußtseins uns in das eigene Reich des Lebens führt und auf diese Weise uns wenigstens in der Gestalt eines vagen Gefühls das zeigt, was an Stelle der intellektuellen Schemata gesetzt werden muß.[2]) Dadurch transzendiert sie den Intellekt, so sehr sie auch ohne seine Hilfe im Zustande des unbewußten und gebundenen Instinktes geblieben wäre.[3])

Die Intuition (im engeren Sinne) erschließt uns den Zugang zu einer ganzen Domäne des Seins: zu dem Leben, und beansprucht, es allein erkennen zu können. Dadurch wird die Sphäre der Tätigkeit des Intellektes beträchtlich eingeschränkt. Aber durch diese Beschränkung verliert der Intellekt im Grunde gar nichts. Denn die Unrechtmäßigkeit seines Anspruches, auch das Leben zu erkennen, rächt sich in der Weise, daß er durch die Relativität seiner Erkenntnis in der Sphäre des Lebens zu allgemein skeptischer Stellung gelangt. Sowie aber die Intuition dem Intellekte durch ihre negative Leistung zur Erkenntnis seiner Handlungsrelativität und durch ihre positive Leistung (die Genese des Intellektes) zur Erkenntnis seiner approxi-

---

reste le noyau lumineux autour du quel l'instinct, même élargie et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague. Evol. Créatr. S. 192.

1) Mais, à défaut de la connaissance proprement dite, réservée à la pure intelligence, l'intuition pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont ici d'insuffisant et nous laisser entrevoir le moyen de les compléter. Evol. Créatr. S. 192 und 193.

2) D'un côte, en effet, elle utilisera le mécanisme même de l'intelligence à montrer comment les cadres intellectuels ne trouvent plus ici leur exacte application, et, d'autre part, par son travail propre, elle nous suggérera tout au moins le sentiment vague de ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels. Evol. Créatr. S. 193.

3) Sans l'intelligence, elle serait restée, sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement, et extériorisée par lui en mouvements de locomotion. Evol. Créatr. S. 193.

mativen Objektivität in der Sphäre der Materie verhilft, bekommt der Intellekt seine ihm gebührenden Rechte wieder und erlangt zugleich die letzte Begründung der Möglichkeit seiner Erkenntnis.

Auf Grund der Natur der Intuition und des Intellektes kann man den Grundgedanken der intuitiven Philosophie (so wie sie in »L'Evolution créatrice« vorliegt) folgermaßen fassen: Die Philosophie will eine absolute Erkenntnis von der Gesamtheit des Seins erreichen. Diese umfaßt zwei grundverschiedene Seinssphären: das Leben, oder die werdende Realität, und die tote Materie, oder entwerdende Realität. Der Intellekt als bloß eine Tendenz aus der ganzen Mannigfaltigkeit von Entwicklungstendenzen und als eine Tendenz, die, selbst ein Entwerden, der entwerdenden Realität angepaßt ist, kann die Erkenntnis von der Gesamtheit des Seins nicht geben. Dies kann nur ein Insichaufnehmen von allen Tendenzen des Seins, eine Heranziehung und gegenseitige Ergänzung aller Erkenntnisvermögen leisten; d. h. eine das All umfassende Metaphysik muß sich der Intuition und des Intellektes bedienen.

Wie sich die beiden Erkenntnisvermögen ergänzen, ist schon, was die Hauptpunkte betrifft, gesagt worden. Hier wäre noch hervorzuheben, daß trotz der dominierenden Stellung und Bedeutung der Intuition in der intuitiven Philosophie der Intellekt noch in dem Sinne das ihm gebührende Recht beibehält, daß die Dialektik, als eine der wichtigsten seiner Funktionen, die Resultate der intuitiven Erkenntnis durch ihre Mittel prüft und dadurch das negative Kriterium der Wahrheit gewährleistet. Wir lesen darüber ausdrücklich in »L'Evolution créatrice«: »La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse . . . . . la dialectique est ce qui assure l'accord de notre pensée avec elle-même«.[1]) Doch, wie gesagt, ist es nur das negative Kriterium der Wahrheit. Dialektisch richtig kann auch ein grundfalsches System sein. Eine neue wirkliche Erkenntnis kann uns nur die Intuition geben. Und eine wirklich intuitive Philosophie ist dazu allein befähigt, nicht bloß die Übereinstimmung des Philosophen mit sich selbst, sondern auch aller Philosophen untereinander zu gewährleisten. Es gibt nur eine Wahrheit, und erreicht man die intuitive Gegebenheit der Realität, so erreicht man eo ipso die Wahrheit. Die intuitive Philosophie erstrebt es also und kann die Philosophie

1) Evol. Créatr. S. 259.

sein. Es ist allerdings ein Ziel. Man soll nicht denken, daß sie mit einem Schlage von einem Manne geschaffen ist und geschaffen werden kann. Eben durch ihren Rückgang auf die Intuition, auf immer mehr unmittelbare und adäquate Erfassung der Realität, durch den Hinweis darauf, daß eine Intuition eine Anstrengung bedeutet, die zu steigern ist und eine stets noch innigere Verschmelzung mit der Realität zuläßt und fordert – eben dadurch erweist die intuitive Philosophie, daß sie sich der Schwere ihrer Aufgabe voll bewußt ist. Das, was sie behauptet, ist die Möglichkeit der Lösung dieser Aufgabe.

Es bleibt allerdings noch die methodische Schwierigkeit des sprachlichen Ausdrucks der intuitiven Gegebenheit zu beseitigen. Die Gegebenheiten der Intuition können allem Bisherigen nach durch die intellektuelle Sprache nicht wiedergegeben werden. Indessen gibt es ohne sprachliche Fassung keine Wissenschaft als eine soziale Erscheinung. Andererseits hat nur der Intellekt eine Sprache. – Diese Schwierigkeit wäre wirklich nicht zu überwinden, wenn die sprachliche Fassung bzw. die Begriffe in der Philosophie eine solche Rolle spielen würden, daß die Philosophie auf ein adäquates Ausdrücken und auf begriffliche Formulierung nicht verzichten könnte. In allen positiven Wissenschaften, die notwendig mit Symbolen und Begriffen operieren, ist dies unmöglich. Die Philosophie indessen beruht vor allem auf dem intuitiven Schauen (»spéculer c'est-à-dire voir«) und hat somit dort, wo ihre wesentliche Arbeit liegt, den Gegenstand ihrer Untersuchung selbst gegeben. In dieser Arbeit braucht sie keine Symbole und Begriffe zu haben. Die letzteren haben für sie nur eine Hilfsbedeutung; sie sollen keine Ergebnisse ihrer Arbeit in sich enthalten, sondern nur als bestimmte Hilfsmittel dienen: in den Philosophen, die die intuitive Gegebenheit noch nicht erreicht haben, die Intuition zu erwecken. Deswegen bedient sich die intuitive Philosophie nicht der strengen und abstrakten Begriffe, sondern operiert immer mit Vergleichen, Bildern usw. Ein Bild ist aber ebenso unfähig, die Intuition zu ersetzen, wie ein abstrakter Begriff. Es hat nur den Vorzug der Anschaulichkeit, mittels welcher es den Philosophen in die Einstellung des Sehens versetzt. Das Bild darf aber keine Macht über den Philosophen ausüben; deswegen müssen möglichst viele und aus verschiedenen Gebieten genommene Bilder als Mittel zur Anregung der Intuition dienen. Sie müssen in sich etwas von der wiederzugebenden Realität enthalten und so gewählt werden, daß sie, gegeneinander kämpfend, dem Philosophen von ihrer Mannigfaltigkeit zu der einfachen Intuition überzugehen erlauben, in der sich alle in den Bildern zerstreuten Charaktere zur Einheit der Re-

alität verschmelzen. In dem Sinne können sie einen Ausgangspunkt der philosophischen Arbeit bilden, der aber sofort verlassen und durch intuitives Schauen ersetzt werden muß. Wenn die Philosophie aber auch Begriffe bildet, so können diese nur auf Grund der Intuition gebildet werden und dürfen nur sozusagen in flüssigem Zustand gehandhabt werden, immer bereit, sich zu ändern und unter dem Einflusse der Intuition sich aufs neue zu gestalten. Starre, fertige Begriffe müssen aus der eigenen Stätte philosophischer Arbeit verbannt werden. Natürlich betrifft das alle die Fälle, wo es sich um die Wiedergabe lebendiger Intuition handelt. Sonst kann sich die Philosophie der Begriffe bedienen, aber nur dann, wenn sie schon intuitive Gegebenheit erreicht hat.

II. Teil.

VERSUCH EINER KRITIK DER BERGSONSCHEN ERKENNTNISTHEORIE.

Einleitung.

Wir haben versucht, die erkenntnistheoretische Stellung Bergsons einheitlich darzustellen, soweit das auf Grund des vorhandenen Materials möglich war. Bei der naheliegenden Gefahr einer umdeutenden Interpretation der Bergsonschen Behauptungen war es dabei unvermeidlich, bis zu einem gewissen Grade auf der Oberfläche der Probleme zu bleiben und in dieser Schicht der Untersuchung unsere Darstellung zu halten, die uns durch die Schriften Bergsons vorgezeichnet ist.[1]) Man kann aber – wie es uns scheint – viel tiefer in die Probleme eindringen, und da erst nicht nur das sehen, was gegen Bergson spricht, sondern auch manche Argumente **für** seine Stellung gewinnen und den tieferen Sinn seiner Behauptungen erfassen. Man kann das zur völligen Klarheit bringen, was Bergson zwar ahnt, was er jedoch nur selten rein herauszustellen vermag und in der Mehrheit der Fälle sogar wesentlich

---

1) Das soll natürlich kein Vorwurf gegen Bergson sein. Es ist unmöglich, in einem literarischen Werke alle Probleme mit derselben Genauigkeit und Ausführlichkeit zu besprechen. Außerdem hat Bergson eigentlich kein rein erkenntnistheoretisches Werk geschrieben. Die erkenntnistheoretischen Betrachtungen dienen bei ihm vorwiegend zur Begründung seiner metaphysischen Behauptungen. Deswegen müssen sie natürlicherweise sich an die Hauptziele des Werkes anpassen. Andererseits glauben wir aber doch, daß man in vielen Punkten weiter gehen muß als Bergson.

umdeutet. Es gilt somit, zu den u. E. wirklichen Sachlagen vorzudringen und sie adäquater zu erfassen, als es Bergson gelingt. Natürlich haben wir hier nicht die Absicht, unsere Lösungen der Probleme zu geben. Wir wollen nur so weit positiv vorgehen, wie das zur reinen Stellung der Probleme nötig ist. Dabei werden wir uns nur auf die Besprechung einzelner, für uns besonders wichtiger Probleme beschränken. Um aber zum Aufweis der unmittelbaren Gegebenheiten zu gelangen und ihnen voll gerecht zu werden, müssen wir zunächst manche Schwierigkeiten aus dem Wege räumen, welche sich aus der Bergsonschen Stellung ergeben und jede philosophische Arbeit unmöglich machen. Und hier steht uns keine andere Verfahrungsweise zur Verfügung, als eine vorwiegend »immanente«, logische Diskussion.

Wir stimmen Bergson ganz zu, daß die Dialektik wirklich positive Erkenntnisse nicht zu leisten vermag, und daß nur ein unmittelbares Gegebenhaben der Gegenstände selbst die Erkenntnis von ihnen geben kann und muß. Das Recht und die begründende Rolle der unmittelbaren Gegebenheit für die Erkenntnis darf nicht geleugnet werden. Wir erkennen m. a. W. das Postulat der intuitiven Philosophie vollkommen an, überall neue Erkenntnisse durch unmittelbare Gegebenheit zu gewinnen und das in der Intuition Gegebene für das absolut Erkannte zu betrachten. Es ist für uns bloß fraglich, ob die Bergsonsche Philosophie ihrem Grundsatze wirklich treu bleibt, und ob sie den Sinn einer unmittelbaren Gegebenheit (des Gegebenen in der Intuition) richtig herausstellt. Aber andererseits stimmen wir Bergson vollkommen zu, daß die logische (Bergson sagt »dialektische«) Diskussion das negative Instrument der Entscheidung über die Wahrheit eines Systems ergeben kann und muß. Lassen sich in einem System von Behauptungen Widersprüche nachweisen, so ist es das beste Kriterium dafür, daß manche von den darin enthaltenen vermeintlichen Intuitionen in Wirklichkeit keine Intuitionen waren, und daß man zum unmittelbaren Schauen zurückkehren muß, um die begangenen Fehler zu beseitigen. Ein in sich widerspruchsvolles System kann nicht wahr sein und schließt, vermöge des selbst intuitiv erschaubaren Zusammenhanges zwischen Intuition und der logischen Sphäre, eine intuitive Einlösung des widerspruchsvoll Gedachten aus. Es ist freilich eine Frage, ob Bergson von seinem Standpunkte aus konsequent verfährt, wenn er der »Dialektik« das Recht des negativen Kriteriums der Wahrheit zuerkennt. Wir können aber jedenfalls die logische, immanente Diskussion als ein Instrument der Untersuchung verwenden, sobald

er dieses Recht ausdrücklich anerkennt und selbst dieses Mittel in umfangreichem Maße benutzt. Die immanente Diskussion wird uns aber nur dazu dienen, die Unhaltbarkeit der Bergsonschen Lehre in ihrer jetzigen Gestalt aufzuweisen, und auf diesem Wege zu manchen Prinzipien und methodischen Einsichten zu gelangen, welche uns als Wegweiser der weiteren Arbeit dienen werden. Unsere »Kritik« zerfällt somit in zwei Abschnitte: 1. in die immanente Kritik und die Herausstellung der Prinzipien der weiteren Forschung, und 2. in den positiven Aufweis der unmittelbaren Gegebenheiten im Hinblick auf eine richtige Formulierung der wichtigsten, von Bergson geahnten Probleme.

I. Abschnitt.

KRITISCHE VORARBEITEN.

I. Kapitel.

Die Kategorien und das Wesen.

Eine der Haupttendenzen der Bergsonschen Theorie des Intellektes liegt in dem Beweise, daß das, was Kant Anschauungsformen und Kategorien nannte und als notwendige Formen der menschlichen Erkenntnis betrachtete, sich als eine gewisse subjektive Umformung der wahren Ansicht der Realität herausstellt, die auf die Handlung relativ ist. In der Realität sind diese Formen entweder überhaupt nicht (wie im Bewußtsein in der reinen Dauer), oder nur approximativ (wie in der Materie) vorhanden. Nur weil die tägliche Erkenntnis wesentlich handlungsrelativ ist, werden sie in den Aspekt der Realität hineingetragen und trüben dadurch ihr wahres Bild, das in der philosophischen Erkenntnis zu erreichen ist. Da zugleich bei Bergson — wie auch bei Kant — die gegenständlichen Kategorien, die in der unmittelbaren Erkenntnis auftreten, ihr Gegenstück in den im spezifischen Sinne logischen Kategorien haben, und da nach Bergson die letzten nur sozusagen eine Spiegelung der Formen der »unmittelbaren«, praktischen Erkenntnis im abstrakten Denken darstellen, so sind auch die logischen Kategorien handlungsrelativ und bilden ein System von Schemata, das, auf die Realität angewendet, diese im beträchtlichen Grade umformt. Als handlungsrelativ können und sollen die Schemata (»Kategorien«) aus der philosophischen Erkenntnis beseitigt werden.

Wir wollen hier in einer immanenten Diskussion herausstellen, ob der Bergsonsche Versuch der Relativierung der Kategorien durchführbar ist. Im wesentlichen beruht unser Gedankengang auf dem

Nachweis einer jede skeptisch-relativistische Theorie charakterisierenden petitio principii.[1]) Sie besteht darin, daß zum Zwecke des Beweises einer Behauptung eben das vorausgesetzt wird, was diese Behauptung leugnet. Unsere Beweisführung wird sich dabei auf die ganz in den Intentionen Bergsons liegende Voraussetzung stützen, daß es sich bei dem Versuche der Relativierung der Kategorien wirklich um »Kategorien« handelt. Was verstehen wir aber unter »Kategorie«? Wir sind natürlich weit davon entfernt, die Kategorien im Kantischen Sinne als notwendige Formen der menschlichen Erkenntnis zu betrachten. Eine solche Theorie, wie die Kantische, liegt (abgesehen davon, ob sie falsch oder wahr ist) in einer höheren, für jetzt noch nicht in Betracht kommenden Stufe systematischer Bearbeitung der Probleme. Die Annahme ihrer Resultate im gegenwärtigen Moment der Untersuchung würde im Grunde einer petitio principii gleichen. Es soll zunächst nur der Ausgangspunkt zu einer Theorie über das Wesen der Kategorien gefunden werden; es gilt auszumachen, was unter »Kategorie« verstanden werden kann, wenn man noch v o r jeder Erkenntnis-T h e o r i e steht. Die Theorie selbst hätte erst zu entscheiden, inwiefern eine solche »Kategorie« in der Realität verkörpert ist und welche Abhängigkeitsbeziehungen zwischen ihr und dem Erkenntnissubjekte bestehen. In der v o r - philosophischen Erkenntnis haben wir manche bestimmt gearteten Gegenstände vor uns und wir wollen den Geltungswert dieser Erkenntnis untersuchen, d. h. wir wollen wissen, ob die in dieser vor-philosophischen Erkenntnis vermeinten Gegenstände wirklich solche und formal so gebaute sind, wie sie in dieser Erkenntnis vermeint sind. Wenn es sich speziell um die »Kategorie« handelt, so achten wir zunächst darauf, daß die Gegenstände der betreffenden vor-philosophischen Erkenntnis als formal bestimmt aufgebaute Einheiten auftreten. Unser erster Schritt muß also sein, uns klar zum Bewußtsein zu bringen, worin dieser formale Aufbau der Gegenstände besteht. Es zeigt sich, daß in ihm ein System von einfachen formalen Strukturen aufzudecken ist, die wir in einem vorläufigen Sinne »Kategorien« nennen. Erst wenn wir schon wissen, welche Strukturen es sind, was zu ihrem S i n n gehört, können wir den weiteren Schritt machen und untersuchen, ob sie den Gegenständen »in Wirklichkeit« einwohnen (ihnen immanent sind), oder ob sie nur in diese Gegenstände durch das Subjekt der betreffenden Erkenntnis hineingelegt werden, d. h. ob sie auf diese Erkenntnis, oder auf sonst

1) Vgl. die entsprechenden Ausführungen E. Husserls in den »Logischen Untersuchungen«, I. Bd., S. 110ff.

etwas relativ sind. Sollte es sich herausstellen, daß die formalen Strukturen den betreffenden Gegenständen wirklich einwohnen und ihnen einwohnen müssen, wenn diese überhaupt existieren sollen, so nennen wir diese Strukturen in einem endgültigen Sinne »Kategorien« der betreffenden Gegenstände. Dabei ist es von vornherein möglich, daß es unter diesen Strukturen manche gibt, die nicht nur speziell für die untersuchte Gegenstandsart, sondern überhaupt für jeden Gegenstand als solchen — im weitesten Sinne des leeren Etwas — absolut notwendig sind. Diese Strukturen nennen wir — falls eine diesbezügliche Untersuchung ihre Existenz aufweisen sollte — analytisch-formale Kategorien des Gegenstandes überhaupt, und die entsprechende Lehre von ihnen die analytisch-formale Ontologie im weitesten Sinne des Wortes.[1]) Sollte aber die Relativierung der fraglichen Strukturen gelingen, so müssen bei der Durchführung des Beweises ihrer Relativität folgende notwendige Bedingungen erfüllt werden:

1. müssen die Gegenstände, die sozusagen an die Stelle der mit den relativen Strukturen behafteten gesetzt werden, und die in der betreffenden vor-philosophischen Erkenntnis »eigentlich« vermeint, aber aus irgendwelchen Motiven eben umgeformt werden, selbst von diesen Strukturen vollkommen frei sein;

2. muß eine Erkenntnis von eben diesen Gegenständen existieren, die sie rein, ohne diese Strukturen, zu geben imstande ist;

3. muß es möglich sein, die zu relativierenden Strukturen selbst, die doch auch Gegenständlichkeiten im weitesten Sinne des Wortes sind, so zu erkennen, daß sie in dieser Erkenntnis nicht in irgendwelche, ihnen wesensfremde Strukturen (Formungen) gefaßt werden. Wenn also die untersuchten, zu relativierenden Strukturen derart sein sollten, daß sie jeden möglichen Gegenstand umformen würden, so müßten trotzdem sie selbst in einer von ihnen selbst freien Erkenntnis erkannt werden (wodurch die Allgemeinheit des Ausdrucks »jeder mögliche Gegenstand« wesentlich eingeschränkt werden müßte).

4. In diesem Falle müßte aber auch die Erkenntnis, die es bewirkt, daß ihre Gegenständlichkeiten die betrachteten Strukturen annehmen, selbst, als eine Gegenständlichkeit für sich, von diesen Strukturen frei sein.

5. Endlich müßten dann auch alle Elemente, die dabei mitspielen, daß es zum Vorhandensein solcherlei Strukturen kommt, wie auch

1) Vgl. dazu: E. Husserl, Logische Untersuchungen, II. Bd., III. Unters., und Ideen zur reinen Phänomenologie, I. Buch, I. Abschnitt.

allgemein gesagt, der Prozeß selbst, in dem sie »zustandekommen«, von diesen Strukturen frei sein. Korrelativ müßte es eine Erkenntnis geben, welche alle die Gegenständlichkeiten rein, d. h. ohne die Verunreinigung durch die relativen Strukturen, zu erfassen erlaubt.

Das gilt für *jeden* Versuch der Relativierung der zunächst als »Kategorien« hingestellten formalen Strukturen der Gegenstände. Daraus ergibt sich aber, daß die analytisch-formalen Kategorien in *unserem* Sinne überhaupt nicht relativiert werden können, weil jeder Versuch der Relativierung sich in einem unvermeidlichen Zirkel bewegen müßte. Die analytisch-formalen Kategorien wären nur aufzuweisen, aufzuklären, zu erschauen. Andererseits müßten sowohl sie, wie auch die Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete, von jederlei relativen Strukturen streng unterschieden werden. Falls aber irgendeine philosophische Theorie es unterlassen würde, diese Scheidung zu machen, und zugleich die Relativität der »Kategorien« behaupten würde, so müßte sie de facto zwecks der Durchführung der Relativierung der »Kategorien« sie selbst als absolut existierende voraussetzen. Eine solche Theorie würde also in dem oben genannten, Husserlschen Sinne skeptisch-relativistisch sein. Eine Theorie der Relativität der analytisch-formalen Kategorien ist, wie gesagt, überhaupt absurd und ist »en bloc« zu verwerfen. Eine Theorie aber, die die eben bezeichnete Vermengung begeht und dadurch absurd wird, ist nur auf diesem Wege zu berichtigen, daß man die unterlassene Scheidung wiederherstellt und dieser Theorie ihr eigenes Arbeitsgebiet zuweist.

Nach diesen prinzipiellen und rein formalen Betrachtungen wollen wir jetzt zu Bergson zurückkehren und untersuchen, ob seine Relativierung der Kategorien nicht gerade deswegen zu unlösbaren Schwierigkeiten führt, weil sie die eben herausgestellten Bedingungen nicht erfüllt.

Wie schon oben bemerkt wurde, identifiziert Bergson die gegenständlichen, bzw. logischen Kategorien mit den Schemata der Handlung. Die Anwendung des ganzen Systems dieser Schemata auf die Realität macht das Wesen des »kinematographischen Mechanismus des Intellektes« aus. In der Realität — wir schränken uns hier zunächst auf die Materie ein — gibt es, streng genommen, diese Schemata nicht. Sie werden nur tatsächlich in der vor-philosophischen Erkenntnis in sie hineingetragen, so daß die Gegenständlichkeiten dieser praktischen Erkenntnis die Schemata als ihre eigene Struktur zu haben scheinen. Einerseits weist aber die unmittelbare Gegebenheit der Materie, andererseits weisen bestimmte Beziehungen zwischen

der praktischen Erkenntnis (der konkreten äußeren Wahrnehmung) und der Handlung nach Bergson darauf hin, daß die Schemata (die »Kategorien«) handlungsrelativ und der Materie als solchen streng gesprochen fremd sind. Wir müssen also vor allem fragen, wie Bergson die Materie bestimmt, und ob diese Bestimmung tatsächlich derart ist, daß sie das Vorhandensein der Schemata, bzw. der Kategorien, in der Materie, wie sie in Wirklichkeit ist, ausschließt.

Nach Bergson ist die Realität — wie wir wissen — ein unendlich mannigfacher Strom des Werdens, evtl. der Veränderung. In diesem Strome scheiden sich sozusagen zwei Strömungen ab: die Materie und der Geist (Bewußtsein). Beide sind heterogene Kontinua von Veränderungen. Die Veränderungen des materiellen Geschehens unterscheiden sich von denen, die die Natur des Bewußtseins ausmachen, dadurch, daß sie ein notwendig determiniertes System von sich wiederholenden Veränderungen bilden, wogegen im Bewußtsein jede notwendige Determinierung und jede Wiederholung ausgeschlossen ist. Wir fragen: Was muß betreffs der Struktur einer Realität vorausgesetzt werden, die in sich wiederholenden und streng determinierten Veränderungen bestehen soll. Unsere Antwort lautet: Damit eine solche Realität »möglich« sein kann, muß es in ihr eine Struktur geben, der zufolge ein Ausschnitt des Veränderungs-kontinuums eine Veränderung, eine in sich abgeschlossene Einheit ausmacht. Gäbe es keine abgeschlossenen Einheiten in dem Veränderungsflusse, so könnte keine Wiederholung stattfinden, denn Wiederholung als solche setzt eine Mehrheit von in sich abgeschlossenen Einheiten voraus. Noch mehr! Diese Einheiten müssen in sich etwas Gleiches haben, denn was würde sich im entgegengesetzten Falle »wiederholen«? Oder korrelativ gesprochen, woran würde man sonst erkennen, daß eine Wiederholung vorhanden ist? D. h. aber: Nicht bloß kategorial muß eine bestimmte Form da sein, die in jeder dieser Einheiten verkörpert und überall gleich sein soll (eben die Form »eine in sich abgeschlossene Einheit«), sondern auch die materiale Ausfüllung dieser Form muß überall — in jeder sich wiederholenden Veränderung — gleich sein. Was heißt das aber anders als, daß die sich wiederholenden Veränderungen eine bestimmte »Qualität«, eine »Eigenschaft« haben, vermöge welcher sie einander gleichen. Das bedeutet aber vor allem, daß — kategorial gesprochen — neben der Form (Kategorie) »abgeschlossene Einheit« (»abgeschlossenes Ganzes«, »Substanz«), auch die Kategorie »Qualität« nicht bloß einen vernünftigen Sinn haben, sondern in der Materie irgendwie verkörpert sein muß. Was ist aber die

»abgeschlossene Einheit« und die »Qualität« nach Bergson anderes, als ein Schema der Handlung?

Nach der Bergsonschen Bestimmung der Materie müssen also die Schemata der Handlung (bzw. die »Kategorien«) in der Materie selbst verkörpert sein. Wie können sie aber dann auf eine bestimmt geartete (auf die »praktische«) Erkenntnis relativ sein und als etwas der Materie Fremdes betrachtet werden? Entweder also wohnen sie der Materie wirklich nicht ein und es besteht wenigstens in diesem Punkte keine Schwierigkeit sie zu relativieren, dann aber kann die Bergsonsche Bestimmung der Materie nicht gelten. Oder diese Bestimmung gilt, dann wohnen die Schemata der Materie wirklich ein und sind nicht zu relativieren. Oder endlich ist die Voraussetzung, unter welcher man zu dem eben angedeuteten Dilemma kommt, nicht richtig, die Voraussetzung nämlich, daß die »Schemata der Handlung« und die »Kategorien«, welche die Bedingung der Möglichkeit der auf Bergsonsche Weise bestimmten Materie ausmachen, identisch sind. In jedem dieser drei Fälle ist es nötig, bedeutsame Änderungen in den Bergsonschen Ansichten durchzuführen. Und es bliebe uns nur übrig zu zeigen, für welche Eventualität wir uns zu entscheiden haben.

Aber ehe wir diese Entscheidung fällen werden, wird uns Bergson einwenden, unsere ganze Betrachtung sei eminent intellektualistisch und es sei deswegen kein Wunder, daß wir zu solchen Schwierigkeiten kommen. Der Intellekt versteht eben nicht das Problem anders zu stellen als in der Form: Entweder sei etwas kategorial geformt, oder es sei es nicht. Die Mittelstellung: »Etwas sei weder streng A noch Non-A, sondern im gewissen Grade A und Non-A« — diese Mittelstellung vermag der Intellekt nicht einzunehmen. Diese Mittelstellung ist aber — immer nach Bergson — eine unmittelbare Gegebenheit der Intuition und muß als solche einfach hingenommen werden. Und es ist die Grundbehauptung unserer Genese der Materie — würde uns Bergson weiter sagen —, daß in der Materie die mit ihrer Verräumlichung zusammengehenden Strukturen (das, was den abstrakten Schemata der Handlung entspricht) zum Teil realisiert sind — eben in demselben Grade, in dem die Materie sich dem homogenen Raume nähert. Und soweit die Schemata der Handlung in der Materie realisiert sind, lassen sie sich nicht relativieren, soweit sie aber über die Realisierung vermöge ihrer Handlungsrelativität hinausgehen, sind sie relativ und entbehren das fundamentum in re

Wir können hier vom prinzipiellen Standpunkt aus einwenden — und wir werden uns später mit diesem Gedanken eingehend be

schäftigen —, daß man sich nicht eines Argumentes zum Zwecke des Beweises einer Theorie über den Intellekt bedienen kann, das selbst diese Theorie, bzw. ein bestimmtes, erst zu beweisendes Wesen des Intellektes voraussetzt. Aber wenn auch der Bergsonsche Einwand in dieser Hinsicht stichhaltig wäre, so kann er doch unsere Position nicht erschüttern. Wir führen ihn sogar gerade deswegen an, weil er unsere Diskussion auf prinzipiellere und allgemeinere Basis zu stellen gestattet. Es sei denn, daß die Materie nur bis zu einem gewissen Grade die »Kategorien« in sich verkörpert. Sie muß dann — übrigens im Einklang mit den letzten Bestimmungen Bergsons — nicht als eine Veränderungs-kontinuität, in welcher Wiederholung vorhanden ist und strenge Ordnung herrscht, bestimmt werden, sondern als eine Realität, die in einem Prozeß der allmählichen Annäherung an die Struktur der sich wiederholenden und streng determinierten Veränderungen sich befindet. Und es besteht dann — in bezug auf diesen Punkt — kein wesentlicher Unterschied zwischen Materie und Bewußtsein. Beide sind dann — Bergson gemäß — im ewigen Werden begriffene Realitäten, nur daß die Richtungen dieses Werdens in beiden Fällen verschieden sind. Bewußtsein (bzw. das Urbewußtsein) ist eine allmähliche Annäherung an immer größere Freiheit und Einfachheit, die Materie eine solche an Passivität und Räumlichkeit. Zwischen diesen beiden Grenzen oszilliert die Realität in ihren mannigfachen Modis. Hier liegt das Reich der Dauer, begrenzt einerseits durch die Ewigkeit der Gottheit und andererseits durch die Augenblicklichkeit bzw. Dauerlosigkeit des reinen Raumes. Gelänge es uns also — diese metaphysische Ansicht Bergsons vorausgesetzt — zu zeigen, daß die »Kategorien« in jedem der beliebig ausgewählten Punkte des ganzen Continuums der Dauerrhythmen zwischen der Ewigkeit und dem reinen Raume in der Realität verkörpert werden müssen, so kämen wir wiederum — nur jetzt in voller Allgemeinheit — zu den oben angedeuteten drei Möglichkeiten, aus welchen wir eine zu wählen hätten.

Das Problem lautet also jetzt: Vorausgesetzt, die Schemata der Handlung sind als zu relativierende »Kategorien« zu betrachten (Bergson behauptet auch ganz allgemein, »jede Form ist eine handlungsrelative, statische Ansicht«), ist dann irgendeine in irgendeinem Dauerrhythmus begriffene Realität von diesen Kategorien frei oder nicht?

Als diesen Spezialfall greifen wir unser Bewußtsein in der reinen Dauer heraus. Wir nehmen an, daß wir eine reine Intuition (im engeren Sinne) vollziehen und somit den wirklichen Fluß des Bewußtseins unmittelbar erfassen. Es gibt hier nach Bergson keine

Schemata, der statische Aspekt ist vollkommen beseitigt. Nach der Bergsonschen Identifizierung der Kategorien mit den Schemata gibt es hier also keine Formen, keine Qualitäten, keine Zustände, es gibt überhaupt nichts, was konstant da wäre. Alles ist im Flusse, oder besser, es gibt hier nur ein unaufhörliches Fließen, ein Continuum von immer neuen Färbungen. Doch nein, es gibt nicht einmal ein Fließen, denn das Fließen würde etwas sein, was konstant da wäre, und das darf beim absoluten Erfassen des Bewußtseins in der reinen Dauer nicht sein. Es ist ein heterogenes, immer sich änderndes Fließen. Aber auch das ist nicht wahr, denn es gibt hier keine Scheidung zwischen dem Fließen und den immer wechselnden »Inhalten« des Bewußtseins-Sromes, sondern alles ist verschmolzen. Nein, dies geht auch nicht. Jetzt würde dies »verschmolzen« die Konstante sein, die wir vermeiden wollen. Und es würde dabei bleiben, wenn wir sagen würden, es gebe ein kontinuierliches Werden, Hervorspringen, ein immer sich änderndes Verschmolzen-sein usw.

Wir sehen: Es ist unmöglich bei völliger Beseitigung jederlei Dieselbigkeit, jederlei konstanter Form die Struktur der reinen Dauer wiederzugeben. »Das ist auch ganz richtig und verständlich«, würde Bergson sagen. Sie bedienen sich eben der intellektuellen Sprache oder einer Reihe von Bildern, die der äußeren Welt entnommen und unfähig sind, die schlechthin einfache und eigentümliche Gegebenheit der Intuition auszudrücken.

Mag sein! Jedoch die Schwierigkeit, die wir hier im Auge haben, liegt *vor* jeder Frage nach der Möglichkeit des Ausdrückens. Sie liegt in dem prinzipiellen Widersinn der Aufgabe: *Wir sollen hier etwas erfassen, dessen Erfassung uns beweisen soll, daß es dies Etwas nicht gibt!* Denn so lautet in der Tat die Aufgabe. Wir sollen in absolutem Zusammenfallen mit uns selbst die Struktur unseres fließenden Bewußtseins-Stromes erfassen. In dem Bewußtsein, so wie es an sich ist, soll es nichts geben, was unveränderlich eine Zeitlang dauert. Wenn es aber überhaupt eine zu erfassende Struktur des Bewußtseins geben soll, so muß sie in dem Erfaßten selbst verkörpert sein. Dabei soll es aber *die* Struktur sein, d. h. zum Bewußtsein als solchem gehören. Sie muß also während der ganzen Dauer der Erfassung und überhaupt bei jeder möglichen Erfassung da sein, evtl. konstant gegeben sein können. Andererseits soll es hier keinen Unterschied geben zwischen der Form und dem materialen Gehalt; denn Form ist nur eine äußere Ansicht; in der Realität gibt es sie nicht. Also hat die Dauer keine Struktur, keine Form? Wie soll aber überhaupt Etwas — im *weitesten*

Sinne des Wortes — sein können, wenn es überhaupt keine »Form«, keine bleibende Struktur besitzen soll? Und auch wenn dies als irgendwie möglich hingenommen wäre — würde die angebliche Wesensbestimmtheit »keine Struktur zu haben« ohne ein bleibendes Wesen, eine Struktur denkbar? Setzt nicht jede negative Wesensbestimmtheit eine positive, die sie universell ausschließt, voraus? Bergson selbst steht übrigens auf dem hier von uns vertretenen Standpunkt, wenn er gegen den Begriff einer von jederlei Ordnung freien Realität polemisiert.

Vielleicht versucht man aber die Bergsonsche Stellung durch das Argument zu verteidigen, das Bewußtsein ändere seine Struktur kontinuierlich, so daß es immerfort zu etwas Neuem und etwas radikal Neuem werde? Dann fragen wir: Was bewirkt es, daß wir es immer noch als Bewußtsein auffassen und auffassen müssen, daß es immer ein Bewußtsein noch ist? Muß es nicht eine beständige, identische Struktur des Bewußtseins — seine Form, seine »Substanz« — geben, um derentwillen es ein Bewußtsein, überhaupt ein Etwas ist?

Wir sehen also zunächst, daß es unmöglich ist jede »Form«, jede Struktur als solche für eine handlungsrelative, statische Ansicht zu betrachten. Das Bewußtsein in der reinen Dauer muß — auch unter der Voraussetzung, daß die Bergsonsche Bestimmung der reinen Dauer richtig ist — eine Struktur, eine Form haben. Es ist notwendig, zwischen dem beständig fließenden materialen Gehalt des Bewußtseins und der ihm immanenten Form zu scheiden. Diese Form ist etwas Letztes, das absolut nicht zu beseitigen ist. Somit kann zunächst die Bergsonsche Behauptung über die Relativität jeder Form nicht gelten. Und tatsächlich leugnet Bergson selbst diese Behauptung, indem er von »zwei Ordnungen der Realität« spricht und dadurch eine spezielle Ordnung für das Bewußtsein statuiert. Natürlich stimmen wir Bergson vollkommen zu, wenn er die »Positivität« der Ordnung in dem Sinne leugnet, als ob die Ordnung ein zu den materialen Elementen eines Ganzen neu hinzutretendes Element wäre. Auf solche Weise die Ordnung (bzw. die Form) zu verstehen, wäre ebenso widersinnig, wie z. B. die Existenz eines Gegenstandes als sein »reales Prädikat« aufzufassen. Es scheint uns aber, daß gerade deswegen, weil Bergson sich von dieser falschen Auffassung der »Ordnung« nicht ganz befreit hat und die Form als ein neben dem ganzen materialen Gehalt des Bewußtseins auftretendes und auf gleicher Stufe mit den anderen Elementen des Gehalts zu stellendes Element nimmt, er zu seiner allgemeinen Leugnung der Form gelangt.

Wir wollen aber noch mehr zeigen: nicht nur, daß eine Form dem Bewußtsein überhaupt einwohnen muß, sondern auch, daß es eine solche Form sein muß, welche die Verkörperung im Bewußtsein der Kategorien, »eine abgeschlossene Einheit«, »Qualität« usw. in sich schließt. Wir wollen das dartun durch den Beweis, daß Bergson diese Kategorien voraussetzt und voraussetzen muß, um ihr Vorhandensein leugnen zu können. Wir fassen ins Auge die Bergsonsche Leugnung dessen, was er »l'état de la conscience« nennt. Wir lesen darüber in »l'Evolution créatrice« ausdrücklich: »C'est dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état. Si l'état qui »reste le même« est plus varié qu'on ne le croit, inversement le passage d'un état à un autre ressemble plus qu'on ne se l'imagine à un même état qui se prolonge, la transition est continue. Mais, précisément parce que nous fermons les yeux sur l'incessante variation de chaque état psychologique, nous sommes obligés, quand la variation est devenue si considérable qu'elle s'impose à notre attention, de parler comme si un nouvel état s'était juxtaposé au précédent. De celui-ci nous supposons qu'il demeure invariable à son tour, et ainsi de suite indéfiniment. L'apparante discontinuité de la vie psychologique tient donc à ce que notre attention se fixe sur elle par une série d'actes discontinus: où il n'y a qu'une pente douce, nous croyons apercevoir, en suivant la ligne brisée de nos actes d'attention, les marches d'un escalier.« (S. 2 – 3.) Und etwas weiter: »Notre attention se fixe sur eux parce qu'ils l'interessent davantage, mais chacun d'eux est porté par la masse fluide de notre existence psychologique tout entière. Chacun d'eux n'est que le point le mieux éclairé d'une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné. C'est cette zone entière qui constitue, en réalité, notre état. Or, des états ainsi définis on peut dire qu'ils ne sont pas des éléments distincts. Ils se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin.« (S. 3.)

Wir sind natürlich weit entfernt, das Bewußtsein als ein Bündel von Ideen – in der Weise der englischen Assoziationspsychologie – zu betrachten. Wir stimmen Bergson ganz zu, wenn er dieser Auffassung entgegentritt und die Existenz der »Zustände« – oder wie wir lieber sagen würden, der »Erlebnisse« – als voneinander getrennter, und in sich völlig konstanter Elemente leugnet. Aber damit zugleich die Kategorie »abgeschlossene Einheit« (»einheitliches Ganze«), als eine handlungsrelative, statische Ansicht hinzu-

stellen, dafür besteht unserer Meinung nach kein Grund. Und aus den zitierten Sätzen sehen wir, daß es durchaus nicht geht. Bergson leugnet da die Existenz der »Zustände« als abgeschlossener Einheiten und setzt zugleich — um den Schein ihrer Existenz zu erklären — die Existenz einer »série d'actes discontinus« der Aufmerksamkeit voraus. Gäbe es aber keine »actes discontinus d'attention«, so könnte es — der Bergsonschen Stellung gemäß — auch keinen »point le mieux éclairé d'une zone mouvante« geben. Die Voraussetzung ist also notwendig, um den Versuch der Relativierung der Kategorie »abgeschlossene Einheit« auf unser größeres Interesse durchzuführen. (Dabei ist schon dieses »Interesse« eine in sich abgeschlossene Einheit!) Falls also das vermeintliche Schema der Handlung »abgeschlossene Einheit« mit der hier in der Sphäre des Bewußtseins notwendig vorauszusetzenden Kategorie »abgeschlossene Einheit« identisch sein soll — und dies ist ja die Voraussetzung, unter welcher die ganze jetzige Betrachtung geführt wird —, so haben wir es hier mit einem typischen circulus vitiosus jeder skeptisch-relativistischen Theorie zu tun.[1]) Und wenn Bergson am Ende zur Statuierung der »Zustände« als »zones mouvantes« gelangt, so tut er im Grunde nichts anderes, als diese fließende Zone als eine in sich abgeschlossene Einheit zu betrachten.

Einen ganz analogen Beweis können wir betreffs der Bergsonschen Relativierung der Kategorie »Qualität« durchführen. Wir wollen dies an dem Falle zeigen, wo es sich um die Relativierung der »Qualität« eines materiellen Dinges handelt, um dadurch unsere frühere Betrachtung, die die Unmöglichkeit der Relativierung aus der Bergsonschen Bestimmung der Materie entwickelte, zu ergänzen.

Die Kategorie »Qualität« soll ein handlungsrelatives Schema sein und entsteht nach Bergson dadurch, daß wir, durch Handlungsmotive gedrängt, momentane Einschnitte in den Fluß der Realität machen, bzw. eine enorme Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen in der Enge unserer Dauer zu einer unbeweglichen »Qualität« zusammenziehen. Wir wollen diese — unserer Ansicht nach etwas mythologische — Theorie über die »sinnlichen Qualitäten« der wahrgenommenen Gegenstände kritisch nicht untersuchen. Wir richten unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf das rein kategoriale Problem, das hier vorliegt, und behaupten, daß unter den gemachten Voraussetzungen hier durch Bergson eine petitio principii begangen wird.

---

1) Abgesehen schon von der Entscheidung der Frage, ob die Aufmerksamkeit überhaupt imstande wäre, kategoriale Strukturen hervorzubringen!

Abgesehen nämlich von dem speziellen Moment der Handlungsbezogenheit, ergibt sich nach Bergson die Bildung des Schemas »Qualität« aus der Rhythmusdifferenz der beiden Dauern: der unsrigen und der unendlich auseinandergezogenen Dauer der Materie. Und nur vermöge dessen, daß einerseits die Materie, bzw. die qualitativen Veränderungen, andererseits unser Bewußtsein bestimmte Qualitäten haben, und daß sie in einen bestimmt qualifizierten Kontakt treten sollen, kann es in diesem Kontakt zu der Zusammenziehung der Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen kommen. Nicht nur das Vorhandensein bestimmter Qualitäten, sondern vor allem das Inhärieren der formalen Struktur, der Kategorie »Qualität« muß bei allen in Frage kommenden Elementen vorausgesetzt werden.

Man kommt also wiederum zu demselben Resultate: Entweder ist die Bergsonsche Bestimmung der Realität – jetzt schon in voller Allgemeinheit – überhaupt falsch und das, was er bestimmt, ist nur ein handlungsrelativer Aspekt von der Realität. Dann könnte der Versuch der Relativierung der Schemata doch gemacht werden – falls zugleich bewiesen wäre, daß die Realität von diesen Schemata frei ist. Der Versuch müßte aber jedenfalls auf eine andere Weise durchgeführt werden, als es bei Bergson geschieht. Oder aber die Bergsonsche Bestimmung der Realität ist richtig. Dann kann an eine Relativierung der Schemata (bzw. der Kategorien) überhaupt nicht gedacht werden. Oder endlich die Voraussetzung, Kategorien seien mit den Schemata der Handlung identisch, ist zu streichen.

Man muß sich unserer Ansicht nach für die dritte der Möglichkeiten entscheiden. Es ist freilich prinzipiell möglich, daß die Bergsonsche Auffassung des Bewußtseins und der Materie falsch ist. Darüber hätte die Metaphysik, oder die Naturwissenschaft zu entscheiden. Aber wie auch diese Entscheidung ausfallen würde, kann sie nur dann vom Widersinn frei sein, wenn sie den analytisch-formalen Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes als solchen (im weitesten Sinne des leeren Etwas) Genüge tut. Wenn auch also die Bergsonsche Bestimmung der Realität inhaltlich falsch wäre, kann sie nicht durch eine solche andere ersetzt werden, daß bei ihr die Relativierung der analytisch-formalen Kategorien – im strengen Sinne des Wortes – möglich wäre. Wir können somit ruhig hier die Richtigkeit der Bergsonschen Auffassung voraussetzen und untersuchen, ob wir uns für die zweite, oder für die dritte Möglichkeit entscheiden sollen. A priori müßten wir aber nur in dem Falle die

zweite Möglichkeit wählen, wenn es von vornherein absurd wäre, die Existenz von formalen Strukturen irgendeines Gegenstandes anzuerkennen, welche entweder zwar Kategorien (d. h. eigene, notwendige, formale Strukturen des Gegenstandes selbst), aber nur Kategorien eines bestimmten Gegenstandsgebietes, oder nur bestimmte Umformungen des Gegenstandes sein würden. Umformungen, die auf irgendeine vor-philosophische Erkenntnis, oder auf sonst etwas relativ wären, und in welchen der betreffende Gegenstand in der betreffenden vor-philosophischen Erkenntnis auftreten würde. Indessen scheint uns die Existenz solcher Kategorien, die nur Kategorien bestimmter Gegenstände sind, bzw. die Existenz mancher relativer Umformungen (Schemata) der Gegenstandserscheinung durchaus möglich zu sein, unter der Bedingung natürlich, daß sie von den analytisch-formalen Kategorien der Gegenständlichkeit als solchen unterschieden werden. Wir entscheiden uns also für die zweite der angedeuteten Möglichkeiten nur unter der Voraussetzung, daß in diesem Falle unter »Kategorien« ausschließlich die analytisch-formalen Kategorien der Gegenständlichkeit als solchen verstanden werden, und wir lassen die Möglichkeit offen, daß es noch andere Kategorien und Umformungen der Gegenstände geben kann. Mit anderen Worten: Wenn das, was Bergson unter Schemata der Handlung versteht, analytisch-formale Kategorien sein sollen, so muß der Versuch ihrer Relativierung widersinnig sein. In diesem Sinne weisen wir die Bergsonsche Theorie des Intellektes zurück. Es scheint uns aber, daß Bergson unter den mannigfachen »Schemata« in Wirklichkeit auch etwas im Auge hat, das von den analytisch-formalen Kategorien verschieden ist. Dabei müßte man unter den Schemata solche abscheiden, die als Umformungen der Gegenstandserscheinung zu betrachten sind, und deren Relativierung prinzipiell möglich ist, und solche »Schemata«, welche in Wirklichkeit Kategorien eines bestimmten Gegenstandsgebietes sind. Wir werden uns mit dieser Scheidung in unseren positiv orientierten Betrachtungen beschäftigen. Es wird sich dann zeigen, daß bei den letztgenannten Kategorien eine eigentümliche Betrachtung möglich ist, die sich mit ihrer »Genese« — in einem spezifischen, erst dort zu bestimmenden Sinne — beschäftigen würde. Wir wollen übrigens nur die betreffende Problematik in den Hauptzügen entwickeln. Jetzt aber können wir die prinzipiellen Konsequenzen unserer bisherigen Diskussion besprechen und erörtern, was sich durch unsere Unterscheidung zwischen analytisch-formalen Kategorien, den Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete und den irgendwie relativen Um-

formungen der Gegenstandserscheinung in der erkenntnistheoretischen Fragestellung ändert.[1])

Es gibt einerseits einen Bereich von letzten Formen, den analytisch-formalen Kategorien, die sich als absolut notwendig erweisen, da jeder Versuch der Relativierung, und überhaupt der Zurückführung auf etwas anderes, zu einem unvermeidlichen Zirkel führt. Somit kann eine sie zum Thema wählende Untersuchung nicht von der Frage ausgehen, weswegen und wozu sie da sind, noch wie sie entstanden sind, sondern allein von der Frage, was sie sind, was für einen Sinn sie haben. Diesen Sinn rein und vollkommen adäquat herauszustellen, dann die mannigfachen Beziehungen, die zwischen den analytisch-formalen Kategorien bestehen, aufzudecken, ist die Aufgabe einer analytisch-formalen Kategorienlehre, bzw. – wie es E. Husserl nennt – der analytisch-formalen Ontologie. Außerdem kann es mehrere verschiedene Bereiche von Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete geben. Diese sind auch zunächst ihrem Sinne nach rein zu erfassen. Auch die Beziehungen, die zwischen ihnen obwalten, müssen untersucht werden. Dann aber ist ihr Recht, ihre »Objektivität« in einer ganz spezifischen »konstitutiven« Betrachtung zu begründen. Endlich kann es mannigfache Umformungen (Schemata) der Gegenstandserscheinung geben, die zu eigentümlichen Täuschungen in der vor-philosophischen Erkenntnis führen, und die auf diese Erkenntnis – gegebenenfalls auf die Handlungsnotwendigkeiten – relativ sind. Wie immer man aber die Frage nach der Existenz und der Natur solcher Schemata beantworten mag, jedenfalls muß eine Untersuchung, die sich mit ihrem Entstehen beschäftigen würde, die analytisch-formale Kategorienlehre und ebenso die Betrachtung über die Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete voraussetzen und kann an den letzteren gar nichts ändern. Es könnte sich in diesem Falle nur um eine Untersuchung über bestimmte Täuschungen handeln, die zwar in das Gebiet der Erkenntnistheorie im weiteren Sinne des Wortes fiele, die aber selbst keine prinzipielle Bedeutung hätte und beanspruchte, und die selbst die Lösung der im echten, prinzipiellen Sinne erkenntnistheoretischen Probleme voraussetzen müßte. Nach der Berichtigung also, daß bei dem Bergsonschen Versuche der Relativierung der Schemata es sich im Grunde

1) Eine Unterscheidung, die hier noch ungeklärt hingenommen ist, und die, wie sich später zeigen wird, noch mehrere prinzipielle Scheidungen in sich birgt. Für unsere jetzigen Zwecke genügt aber die obige Fassung. Zudem ist es uns in der jetzigen Problem-Situation noch nicht möglich, die volle Genauigkeit zu erlangen.

zum großen Teil nur um die Aufweisung und Erklärung bestimmter Täuschungen handle, gäbe die Bergsonsche Theorie des Intellektes keine letzte Lösung der in dem Gebiete der intellektuellen Erkenntnis liegenden Probleme. Und es wäre unbedingt notwendig, eine Erkenntnistheorie zu fordern, die, systematisch betrachtet, vor den betreffenden Bergsonschen Untersuchungen läge. Die Bergsonsche Theorie des Intellektes könnte somit das nicht erreichen, was sie zu sein beansprucht: eine absolute Erkenntnis von der intellektuellen Erkenntnis.

Endlich ist zu bemerken: Falls es sich herausstellen sollte, daß manche von den Bergsonschen Schemata Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete sind, und falls deren »Genese« (»Konstitution«) in dem noch zu bestimmenden Sinne versucht werden sollte, so darf diese Genese die genannten Kategorien nicht voraussetzen. Befinden sich z. B. unter den Kategorien eines untersuchten Gegenstandsgebietes die »Kategorien« »Ursache«, »Wirkung«, so darf ihre Genese nicht in dem Sinne der Aufsuchung von Ursachen zu gewissen realen Tatsachen als Wirkungen verstanden werden. Erfüllen aber sowohl die Theorie der Täuschungen, wie die der Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete, die oben angedeuteten Bedingungen, so können sie höchstens falsch sein, aber nicht widersinnig. Dies wollen wir noch in bezug auf die Bergsonsche Theorie der Schemata zeigen — unter der Voraussetzung, daß man sie in dem angezeigten Sinne korrigieren wird.

Da es uns hier bloß auf die Möglichkeit, bzw. Unmöglichkeit eines prinzipiellen Widersinnes ankommt, sehen wir ganz davon ab, ob die Bergsonschen Theorien über die Handlungsrelativität der Schemata richtig oder falsch sind. Wir nehmen nur an, daß sie eine Erklärung bestimmter Täuschungen, nicht aber eine Zurückführung der Kategorien zu ihrem Gegenstande haben. Sie sind dann zweifellos von jedem Zirkel frei. Nehmen wir als Beispiel die sinnliche Qualität. Sie ist nach Bergson eine Kontraktion von einer ungeheuren Mannigfaltigkeit schnell aufeinanderfolgender Bewegungen. Die Bewegungen sind aber selbst »verdünnte Qualitäten«. Objektiv gibt es eine Mannigfaltigkeit von gleichsam vorüberziehenden qualitativ bestimmten Bewegungen, subjektiv eine konstante, sinnliche Qualität. Es ist also eine Verwandlung einer Mannigfaltigkeit von Qualitäten einer Art in eine Qualität einer anderen Art. Dies kann falsch sein, aber es ist — aus prinzipiellen Gründen wenigstens — nicht absurd. Die Verwandlung hat ihre Ursache in den verschiedenen Dauerrhythmen, die notwendig für die Möglichkeit der Handlung sind.

D. h. sie hat ihre Ursache in einer bestimmten Qualifizierung von bestimmten Realitäten. Die Kategorie »Qualität« (Beschaffenheit) ist hier überall vorausgesetzt, aber das stört uns nicht im mindesten. Denn es handelt sich hier — der Voraussetzung gemäß — nicht um die Entstehung einer Kategorie, sondern um die Erklärung einer bestimmten Täuschung.

So glauben wir gezeigt zu haben, daß die Bergsonsche Relativierung der Kategorien nicht stichhaltig ist. Wir müssen aber — aus Gründen, die wir im nächsten Kapitel genauer erörtern — noch untersuchen, ob Bergson die Existenz einer speziellen »Form« — des Wesens (l'essence, εἶδος) mit Recht leugnet. Da es verschiedene Bedeutungen dieses Wortes gibt, so wollen wir uns an dem orientieren, was Bergson mit diesem Worte bekämpft. Bergson sagt: »l'essence ou la chose même« und behauptet, es sei nur ein Produkt des kinematographischen Mechanismus des Intellektes, ein handlungsrelatives Schema, dem in Wirklichkeit nichts entspricht. In Wirklichkeit gibt es nach Bergson — wie wir uns erinnern — einen kontinuierlichen Fluß des Werdens — z. B. der Entwicklung eines menschlichen Individuums. Von Geburt an über die Kindheit, das Jünglingsalter und die Zeit des reifen Mannes führt eine kontinuierliche Entwicklung bis zum Greisenalter und zum Tode. In diesen kontinuierlichen Fluß machen wir unter dem Einfluß der intellektuellen Einstellung momentane Einschnitte (Momentaufnahmen), in welchen ganze Perioden der Entwicklung zusammengezogen werden. Diese Momentaufnahmen weisen untereinander große Unterschiede auf. So wählen wir aus ihnen nur die Eigenschaften aus, die in der Mehrheit von ihnen auftreten und einander ähnlich sind, und bauen daraus eine Durchschnittsform auf. Diese Durchschnittsform, die natürlich nur ein Produkt des Intellektes ist, halten wir dann für das Wesen des betreffenden menschlichen Individuums. Fielen die intellektuelle Einstellung und die mit ihr verbundenen Strukturen fort, so gäbe es nur den kontinuierlichen Fluß der Entwicklung, und das angebliche Wesen zeigte sich der Realität gegenüber ebenso fremd, wie die intellektuellen Schemata.

Demgegenüber wollen wir zeigen, daß 1. die Betrachtung Bergsons, welche die Nicht-existenz des Wesens beweisen soll, seine Existenz voraussetzt, und 2., daß die erkenntnistheoretischen Behauptungen Bergsons keinen Anspruch auf Absolutheit erheben dürfen (was sie doch tatsächlich tun), falls man die Existenz des Wesens und die Möglichkeit der Wesenserkenntnis nicht zugibt.

Eine Durchschnittsform, welche aus einer Mannigfaltigkeit von »Formen« ausgewählt wird, soll also für ein Wesen gehalten werden, das es in Wirklichkeit nicht geben soll. Es liegt somit hier nach Bergson eine dreifache intellektuelle Täuschung vor: 1. die, die auf der Bildung der einzelnen Momentaufnahmen beruht, 2. die, welche in der Auswahl und der Konstruktion der Durchschnittsform kulminiert, 3. endlich die, welche durch die Umdeutung der Durchschnittsform in ein Wesen hervorgebracht wird. Jeder Schritt dieser ganzen Operation entfernt uns immer mehr von der wahren Gestalt der Realität – dem kontinuierlichen Flusse des Werdens. Die kategoriale Frage wurde schon erörtert. Ob die Materie jeder Momentaufnahme sich in so hohem Grade, wie das Bergson behauptet, von der Realität unterscheidet, können wir erst beurteilen, wenn wir – in dem nächsten Kapitel – im klaren sein werden, inwiefern die Bergsonsche Theorie über die Handlungsrelativität der äußeren Wahrnehmung und überhaupt über die intellektuelle Erkenntnis haltbar ist. Momentan interessiert uns nur der dritte Schritt der Umdeutung der Durchschnittsform in ein Wesen.

Bergson sagt: Eine Durchschnittsform wird für ein Wesen gehalten. Wir fragen vor allem, wofür sie gehalten wird. Was gehört zum Sinn eines Wesens (l'essence, εἶδος)? Leider gibt uns Bergson hier, wie übrigens in allen Fällen, wo es sich um eine Sinnbestimmung handelt, sehr wenig Auskunft. Er sagt: »l'essence ou la chose même«, und an einer anderen Stelle in »l'Evolution créatrice« (S. 340) lesen wir: Le mot εἶδος que nous traduisons ici par Idée, a en effet ce triple sens. Il designe: 1. la qualité, 2. la forme ou essence, 3. le but ou dessein de l'acte supposé accompli.« Und etwas weiter unten: »Après les explications que nous avons données un peu plus haut, nous pourrions et nous devrions peut-être traduire εἶδος par »vue« ou plutôt par »moment«. Car εἶδος est la vue stable prise sur l'instabilité de choses: la qualité qui est un moment du devenir, la forme qui est un moment de l'évolution, l'essence qui est la forme moyenne au-dessus et au-dessous de laquelle les autres formes s'échelonnent comme des altérations de celle-là ....« Wie wir sehen, bekommen wir hier schon eine Interpretation, was das Wesen nach Bergson in Wirklichkeit ist, was aber »das Wesen« bedeute unabhängig davon, ob seinem Sinne etwas in der Realität entspricht, oder nicht, darüber erfahren wir nichts. Wir müssen also annehmen, daß Bergson unter »Wesen« das versteht, was uns die philosophische Tradition seit Platos Zeit überliefert. Leider ist auch die traditionelle Auffassung

sehr dürftig, unklar und vor allem vieldeutig. Unter dem Namen »Idee« hat man in der Geschichte der Philosophie so verschiedene Sachen verstanden, daß wir eine große Untersuchung anstellen müßten, um uns in dem ganzen Wirrwarr zu orientieren. Die Bemerkung Bergsons »l'essence ou la chose même« ist immerhin ein Wegweiser. Unter Heranziehung dessen, daß Bergsons nirgends (außer einer Stelle, wo er über »existence logique« spricht, die zunächst mit dem Wesen nichts zu tun hat) über ideales Sein etwas sagt, können wir schließen, daß es sich mit dem Wesen um etwas handelt, was innerhalb der Sphäre des Realen zu suchen ist, und was sozusagen den Kern eines individuellen Gegenstandes ausmacht. Wir wollen es individuelles Wesen, oder »Wesen in der Konkretion« nennen, und glauben Bergson nicht umgedeutet zu haben, wenn wir darunter — im Einklang mit den öfters aufgetretenen philosophischen Tendenzen — den Bestand von konstitutiven (absoluten) Merkmalen eines Gegenstandes verstehen, die sein Was ausmachen, und die nicht fehlen dürfen, wenn der Gegenstand identisch mit sich selbst bleiben soll.[1])

Diese Bestimmung des Wesens vorausgesetzt, wollen wir zeigen, daß Bergson bei seiner Relativierung, bzw. Leugnung des Wesens eine petitio principii begeht. Denn wie liegen die Sachen bei ihm? Ist das Wesen nach ihm eine eigenartige Täuschung, so kann sie nur dadurch zustandekommen, daß einerseits die Realität, so wie sie an sich ist, andererseits die »Formen«, und unter ihnen die Durchschnittsform, und endlich auch der diese Formen hervorbringende Intellekt einen bestimmten Bestand von konstitutiven, diesen Gegenständlichkeiten eigentümlichen Merkmalen haben, die ihr Was ausmachen, d. h. daß sie alle ihr eigenes bestimmtes Wesen haben. Nur in diesen Wesen kann die Unmöglichkeit gründen, daß das in der Durchschnittsform als »Wesen« Vermeinte eine Realität sein könnte. Damit zugleich würde nicht bloß zugegeben, daß die in Betracht kommenden Faktoren ihr eigenes Wesen haben, sondern auch, daß die Rede davon, daß die Realitäten ein Wesen haben, eine vernünftige ist. Es ist somit zwecks der Leugnung der Existenz des individuellen Wesens dessen Existenz in der Realität vorausgesetzt.

Darauf würde uns Bergson vielleicht antworten: Gewiß, jeder Gegenstand hat einen Bestand von konstitutiven Merkmalen. Aber

1) Natürlich ist diese Bestimmung von der strengen Fassung, die in der modernen Phänomenologie aufgetreten ist, weit entfernt und birgt in sich noch die Gefahr vieler Äquivokationen. Aber für unsere Zwecke reicht sie aus. Andererseits dürfen wir hier unsere Auffassungen nicht einführen.

daraus schon ein unverändertes, starres Wesen zu machen, das ist bloß die natürliche Metaphysik des Intellektes. Es gibt einen Bestand von konstitutiven Merkmalen, wenn man sozusagen in dem beständigen Fluß des Werdens haltmacht. Wenn man aber in diesem Fluß mitfließt, so gibt es nur das kontinuierliche Fließen und jedes starre Wesen ist nur eine statische, handlungsrelative Ansicht. — Wir wollen hier die Frage nicht aufwerfen, ob das Wesen eines Gegenstandes einer Veränderung unterliegen kann, ohne die Dieselbigkeit des Gegenstandes zu vernichten. Wir fragen nur — und nicht zum ersten Male —, was diese Dieselbigkeit konstituiert und in der Erkenntnis verbürgt? Und wenn uns Bergson darauf antwortete, die Dieselbigkeit des Gegenstandes sei auch nur eine intellektuelle, handlungsrelative Form, so müßten wir den Verfasser der »Evolution créatrice« daran erinnern, daß die Dieselbigkeit eine analytisch-formale Kategorie ist, die sich absolut nicht relativieren läßt. Außerdem würde dann jede Philosophie, und gar eine solche, die absolute Erkenntnis von der Realität erlangen will, prinzipiell unmöglich sein. Auf das letztere würde uns Bergson vermutlich sagen, es hänge alles davon ab, wie man die Philosophie bestimmt. Die Philosophie sei nur als ein unmittelbares Schauen, als ein unmittelbares, mitschwimmendes Erleben des fließenden Bewußtseins möglich.[1]) Sowie man von dem unmittelbaren Schauen zu irgendeiner Behauptung übergehe, müsse man die einfache und fließende Intuition in starre Formen einzwängen und dadurch auf Adäquatheit und absolute Wahrheit der aufgestellten Behauptungen verzichten. Indessen, wenn auch die Philosophie nur in dem Sinne des intuitiven Mitschwimmens mit dem Flusse des Bewußtseins bestehen sollte, so könnte sie nur dann »Philosophie« genannt werden, wenn in diesem Mitschwimmen eine absolute und überhaupt eine »Erkenntnis« erreicht würde.[2]) Soll es aber überhaupt zu einer Erkenntnis kommen, so ist es notwendig, daß wir nicht bloß »schauen«, sondern auch »sehen«, d. h. erfassen, und daß wir auch wissen, was wir erfaßt haben. Sehen wir vorläufig davon ab, ob dies alles in einem schlichten, intuitiven Mitschwimmen möglich ist, so ist es jedenfalls evident, daß das schauend Erfaßte notwendig eine Washeit haben muß, und daß, wenn es zu einer Erkenntnis kommen soll, wir notwendig dieses Was erfassen und in seinem eigenen Sinne festhalten müssen. Wenn wir auch die Philosophie auf das unmittelbare Schauen und Erfassen reduzieren und von der Möglichkeit der Übertragung der

1) Vgl. Intr. à la métaph. Revue de métaph. et de morale Bd. 25.

2) Auch nach der Bergsonschen Bestimmung der Philosophie.

erschauten Resultate absehen dürften, auch dann müßten wir das Bestehen von verschiedenen, dem Bewußtsein selbst immanenten Washeiten, sowie ihren kategorialen Formen usw. anerkennen. Und wenn wir auch zugeben könnten, daß die Form des Bewußtseins sich kontinuierlich ändert, so müssen sich einerseits den Änderungsphasen entsprechende einheitliche Formwasheiten statuieren, andererseits muß in ihnen allen ein Bestand von ursprünglich absolut notwendigen Merkmalen enthalten sein, der in den mannigfachen Veränderungen und Modifikationen das *identische* Ganze *des* Bewußtseins ausmacht, oder mit anderen Worten sein individuelles *Wesen* ist. Dieses Wesen ist die Bedingung der Existenz des Bewußtseins, bzw. des betreffenden Gegenstandes, es ist ja eben sein innerster Kern — »essence ou la chose même« —, wie Bergson sagt.

Irgendeine Durchschnittsform der mannigfachen Veränderungen eines Gegenstandes für sein individuelles Wesen zu halten, ist natürlich falsch. Aber es ist nicht so sehr eine intellektuelle, handlungsrelative Täuschung als ein Irrtum des Philosophen, darin das Wesen zu suchen. Eine Durchschnittsform muß freilich in jeder der Veränderungsphasen, bzw. in jedem der Gegenstände, deren Durchschnittsform sie ist, in *vager* Annäherung verkörpert sein. Sie braucht aber gar nicht mit dem Wesen zusammenzufallen. Sie ist ein Produkt des induktiven Verfahrens und ist als solches in seinem Gehalt auf die zufällige Auswahl der einzelnen Veränderungen, bzw. der entsprechenden Gegenstände durchaus relativ. Sie kann somit, je nachdem andere Exemplare unter dem Gesichtspunkt des Durchschnitts betrachtet werden, einen anderen Gehalt haben. Das ist natürlich bei einem individuellen Wesen von etwas ein Nonsens. Ein Gegenstand kann nicht nicht einmal dieses und ein anderes Mal ein anderes Wesen haben, wenn er überhaupt noch identisch »derselbe« bleiben soll. Außerdem kann man zu einer Durchschnittsform nur auf dem Wege der einzelnen Betrachtung und der Vergleichung kommen, während so etwas, wie z. B. das Wesen eines individuellen Bewußtseins, in einem *einzigen* Bewußtseins-Erlebnis voll und absolut erfaßt werden kann. Die Bergsonsche Auffassung des Wesens ist also nicht bloß deswegen falsch, weil er es in einer statischen, handlungsrelativen Durchschnittsform zu finden glaubt, sondern sie bleibt auch dann falsch, wenn man diese vermeintlich bloß handlungsrelative Form durch eine der entsprechenden Gegenständlichkeit immanente Form ersetzt und das Wesen als eine Durchschnittsform in diesem Sinne faßt. Die ganze prinzipielle Diskussion, die Bergson

gegen das Wesen und gegen jede »Ideen-Philosophie« führt, läßt das wirklich vorliegende Problem ganz beiseite.

Man muß aber noch viel weiter in der von Bergson bestrittenen Richtung gehen, wenn man eine wirklich philosophische Erkenntnis und vor allem eine Erkenntnistheorie erreichen will. Bergson selbst geht de facto in dieser Richtung, obwohl er sich dessen nicht bewußt ist. Dies wird sofort klar sein, wenn wir fragen, was denn das Subjekt eines Satzes vom Typus: »Das Bewußtsein in der reinen Dauer bildet eine heterogene verschmolzene Mannigfaltigkeit« — ausmacht.

Wir möchten Bergson nichts aufzwingen, was er nicht selbst meint. Wir wissen sehr wohl, daß Bergson in dem, was er sich zur Klarheit gebracht hat, weit davon entfernt ist, das bewußt zu meinen, was wir hier herausstellen wollen. Wir wollen bloß zu zeigen versuchen, daß Bergson seine Stellung ändern muß, wenn er nicht auf eine absolute Erkenntnistheorie verzichten will. Seiner ganzen prinzipiell metaphysischen Einstellung gemäß ist jede seiner Behauptungen über das Bewußtsein in dem Sinne einer Aussage über ein reales Faktum gemeint und prätendiert absolute Geltung zu haben, ob sie ein metaphysisches, oder ein erkenntnistheoretisches Thema betrifft. Demgegenüber fragen wir, ob der wirkliche Sinn einer Behauptung, die im echten Sinne erkenntnistheoretisch sein soll, nicht doch ein anderer sein muß.

Untersuchen wir ganz unabhängig von Bergson die verschiedenen möglichen Bedeutungen, in denen eine Behauptung vom Typus: »das Bewußtsein in der reinen Dauer ist usw.« (oder: »die reine Wahrnehmung ist usw.«) gemeint sein kann, so kommen wir zu folgenden Möglichkeiten: Entweder 1. ist sie gemeint als eine einfache Feststellung einer zu der Welt, zu dem Universum gehörigen Tatsache; oder 2. ist sie eine Feststellung über eine reale Tatsache, aber nur in der Weise einer Übertragung einer Einsicht, die selbst nichts Reales zum Gegenstande hat, auf das gegebene Faktum (wie man etwa sagt: Dieses reale Dreieck hat die Winkelsumme 2 R, weil »jedes Dreieck« usw.); oder 3. als eine Feststellung über etwas, das gar nichts Reales ist, jedoch in irgendwelchem Sinne existiert; oder endlich 4. als eine Aussage über einen Begriff.

Das letzte können wir sofort aus unseren Erwägungen ausscheiden, da es evident ist, daß eine Aussage der Art wie »das Bewußtsein ist eine heterogene, verschmolzene Mannigfaltigkeit« in Anwendung auf den Begriff des Bewußtseins keinen vernünftigen Sinn hat.

Wie wir schon oben bemerkten, stellt Bergson die erwähnten Behauptungen im Sinne der ersten von den aufgezählten Möglich-

keiten auf. Fragen wir, was in ihnen »das Bewußtsein« bedeuten kann, so finden wir folgende Möglichkeiten vor: »Das Bewußtsein« bedeutet: 1. ein bestimmtes einzelnes, individuelles Bewußtsein, oder eine, sei es bestimmte, oder im partikulären Sinn unbestimmte Vielheit von solchen Einzelheiten; 2. die Allheit der real existierenden individuellen Bewußtseinsströme, bzw. jedes von den real existierenden individuellen Bewußtseinsströmen überhaupt; 3. das Urbewußtsein.

Die erste Möglichkeit können wir hier beiseite lassen, da es wohl klar ist, daß sie für die erkenntnistheoretische Betrachtung ohne Bedeutung ist, und somit von Bergson nicht gemeint sein kann. Was die 2. Möglichkeit anlangt, so fragen wir: Auf Grund welcher Erkenntnis konnte Bergson zu einer These kommen, die jedes *real existierende* Bewußtsein, bzw. *ihre Allheit* betreffen würde? Es gibt innerhalb des Bergsonschen Systems zwei Wege, die dahin führen könnten, beide aber vermögen eine *absolute* Erkenntnis nicht zu geben. Der erste besteht in der Erreichung einer beschränkten Anzahl von Intuitionen, deren Ergebnisse durch Induktion auf *alle* real existierende Bewußtseinsströme erweitert werden müßten. Induktion als solche gibt selbstverständlich keine absolute Erkenntnis, wobei noch zu beachten ist, daß die Induktion nach Bergson in dem Maße an Objektivität verliert, je mehr der untersuchte Gegenstand in der reinen Dauer begriffen ist. Es ist auch auf Bergsons Standpunkt unverständlich, wie überhaupt eine solche Induktion gelingen kann? Denn jedes Bewußtsein, in der reinen Dauer erfaßt, ist eine schlechthin einfache, einzigartige Qualität; und diese Einzigartigkeit steigt mit dem Grade der Intuitivität der Erfassung. Zwischen solchen Qualitäten besteht nach Bergson eine unüberbrückbare Kluft. Was kann also das »Gemeinsame« sein, das als Material zu der allgemeinen Behauptung »alle Bewußtseinsströme usw.« dienen würde? Auch wenn Bergson unser individuelles Wesen anerkennen wollte, würde sich die Situation nicht bessern. Denn die individuellen Wesen sind ebenso schlechthin individuell, wie die individuellen Bewußtseinsströme selbst, und wenn es sich um ihren Gehalt handelt, untereinander ebenso verschieden. Man müßte also, um die Induktion durchzuführen, die einzelnen Bewußtseinsströme unter dem statischen Aspekte nehmen; dadurch würde man aber das Eigenste des Bewußtseins verlieren. Die in Frage stehende Behauptung könnte somit als absolute Erkenntnis auf diesem Wege nicht begründet werden. Der andere Weg zu ihrer Begründung kann über die intuitive Erkenntnis des Urbewußtseins führen.

Die Spuren des Urbewußtseins als des Urimpulses des geistigen Seins finden sich in jedem individuellen Bewußtsein. Könnten wir also das Urbewußtsein absolut erkennen, so ergibt sich daraus eine Behauptung über alle individuellen Bewußtseinsströme. Indessen scheint uns auch dieser Weg zu dem geforderten Resultat nicht führen zu können. Denn erst dann wäre die betrachtete Behauptung auf dem bezeichneten Wege zu begründen, wenn: 1. das Urbewußtsein in seiner ganzen Ausdehnung erfaßbar wäre. Dies ist aber auch nach Bergson nicht der Fall. Wir können immer nur einen Bruchteil davon erfassen, und dann aus ihm die Struktur des Urbewußtseins »erraten« (déviner). Wir werden später untersuchen, ob gerade hier nicht ein Verstoß gegen das Prinzip der Intuitivität der absoluten Erkenntnis liegt. Sehen wir aber davon ab, so ergeben sich neue Bedenken. Wie wir sahen, steigt nach Bergson die Verschmolzenheit bzw. die Einfachheit und Unteilbarkeit der Gesamtqualität des Bewußtseins mit dem Grade der Spannung der Dauer. Das Urbewußtsein soll aber eine enorme Steigerung dieser Spannung ausweisen. Darf von der Erfassung dieses zu einer einfachen »Qualität« verschmolzenen Urbewußtseins ernstlich die Rede sein, wenn man zugleich behauptet, es könne nur ein unendlich kleines Differenzial desselben erfaßt werden? Muß dieser Bruchteil nicht noch weit mehr von der originären Qualität des Urbewußtseins entfernt sein, als z. B. der statische Aspekt von unserem individuellen Bewußtsein in der reinen Dauer? Und der statische Aspekt stellt ja nach Bergson nur eine statische Aufnahme, ein lebloses Symbol, nicht aber die Realität selbst dar.

2. Es müßte intuitiv erkannt werden, daß wir alle (und d. h. mindestens, alle menschlichen Bewußtseinsströme) sozusagen Sprossen des Urbewußtseins sind. Das setzt aber eine intuitive Erkenntnis von allen menschlichen Bewußtseinsströmen voraus. Eine Erkenntnis, die entweder eben erst durch die Zurückführung auf das Urbewußtsein erreicht werden sollte, oder auf dem früher besprochenen Wege zu erreichen, oder vielmehr, wie wir feststellten, nicht zu erreichen wäre.

3. Mit der Änderung der Spannung der Dauer ändert sich nach Bergson die Gesamtqualität evtl. die Grundstruktur des Bewußtseins. Und da das Bewußtsein immer eine einfache Qualität sein soll, so nützte uns die Erkenntnis des Urbewußtseins, auch wenn gegen sie keinerlei Bedenken bestünden, gar nichts. Denn einerseits ist sein Dauer-Rhythmus ein ganz anderer als der unseres Bewußtseins, und somit muß auch seine Grundstruktur eine ganz andere sein als die

unseres Bewußtseins. (Unser Bewußtsein ist ja nach Bergson ein »rückschauendes« und »distinktes«, im engeren Sinne Bewußt-Sein, was in bezug auf das Urbewußtsein nicht gilt, so daß am Ende die Frage gestellt werden könnte, ob dieses Urbewußtsein wirklich ein »Bewußt-Sein« ist.) Andererseits wäre es wegen der Einfachheit der Gesamtqualität des Bewußtseins nicht möglich, die »Spuren« des Urbewußtseins als solche und für sich zu erfassen. Man müßte sie zu diesem Zwecke an dem konkreten Ganzen abheben, und dadurch würden weder sie noch unser Bewußtsein erkannt werden. Man erfaßte in diesem Falle nur einen statischen Aspekt. Das, was wir in unserem Bewußtsein fänden, wäre dem in dem Urbewußtsein Erfaßten gegenüber völlig heterogen. Es ist also unmöglich, auf Grund der Erkenntnis des Urbewußtseins das Gemeinsame aller faktisch existierenden menschlichen Bewußtseinsströme zu erfassen und damit zu einer allgemeinen Behauptung über die letzteren zu gelangen.

Endlich wäre bei der eben bezeichneten Interpretation des Wortes »Bewußtsein« die Fassung des Subjektes der besprochenen Behauptung eine unangemessene. (»Das Bewußtsein« statt »jedes bis jetzt real existierende Bewußtsein«.) Und es wäre nicht zu verstehen, weswegen Bergson gerade eine unangemessene Formulierung wählt.

Es bleibt uns somit die dritte der oben bezeichneten möglichen Bedeutungen des Subjektes der untersuchten Behauptung übrig: Unter »Bewußtsein« sollte das Urbewußtsein verstanden werden. Indessen muß man diese Bedeutung des Wortes ausscheiden, weil es sich in der untersuchten Behauptung um etwas handelt, was in dem individuellen Bewußtsein vorhanden und überhaupt ein individuelles Sein ausmachen soll. Das letztere darf aber dem Urbewußtsein nicht zugesprochen werden (analog bei Aussagen: »die reine Wahrheit ist usw.«).

So haben wir alle möglichen Bedeutungen der Behauptung über das Bewußtsein untersucht, die in Betracht kommen, wenn diese auf reale Tatsachen gehen soll. In allen Fällen hat sich gezeigt, daß die untersuchte Behauptung nicht auf Absolutheit Anspruch erheben darf. Gibt es also keinen anderen Sinn, in dem man über »Bewußtsein« (und ebenso über »reine Wahrnehmung«, »Intuition«) reden dürfte, so kann man höchstens absolute Erkenntnisse von einzelnen individuellen Bewußtseinen erreichen. Man dürfte dann aber keine Sätze über alle real existierende Bewußtseinsströme aufstellen, die absolute, uneingeschränkte Geltung besäßen,

wie das von erkenntnistheoretischen Grundbehauptungen zu fordern ist.

So sind wir unter der Festhaltung der Bergsonschen Voraussetzungen zur Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie und somit der Philosophie gekommen. Mindestens sind die Grundbehauptungen über die in Frage kommenden Gegenständlichkeiten im Rahmen des Bergsonschen Systems nicht zu begründen. Man muß zu ihrer Begründung andere Wege suchen. Positiv nachzuweisen und ausführlich zu zeigen, daß es einen solchen gibt, ist nicht Sache dieser bloß kritischen Betrachtungen. Wir wollen also nur mit einigen Worten andeuten, worum es sich handelt, und den sich dafür interessierenden Leser an die grundlegenden Arbeiten der Husserlschen Phänomenologie — vor allem an die »Ideen zu einer reinen Phänomenologie« — verweisen.

Wie wir uns erinnern, kann eine Behauptung vom Typus »das Bewußtsein in der reinen Dauer ist usw.« erstens im Sinne einer Feststellung verstanden werden, die freilich die Realität betrifft, die aber ihre Begründung in einer Erkenntnis hat, welche ihrem Sinne nach keine positive Behauptung über reales Dasein in sich schließt. Sie kann zweitens im Sinne einer Feststellung verstanden werden, die sich nicht auf Reales bezieht, aber deren Gegenstand doch wahrhaft ist. Gäbe es Existenzen, die nichts Reales sind, welche aber doch in der Sphäre des realen Seins ihnen entsprechende und alles von ihnen außer dem ideellen Charakter in sich verkörpernde Gegenstücke haben, so würde eine Erkenntnis von ihnen die Eigenschaft haben, den in die erste Gruppe fallenden Behauptungen als Begründung zu dienen. Da wir aber hinsichtlich der Geltung von Behauptungen der ersten Gruppe auf diejenige der sie begründenden Erkenntnisse vom Nicht-realen zurückgeführt werden, so haben wir uns sogleich mit dieser zweiten Gruppe zu beschäftigen.

Konkreter gesprochen: Da einerseits die Behauptungen über »das Bewußtsein« den Charakter der Absolutheit nicht beanspruchen können, wenn sie reine Tatsachen-Feststellungen sind, und da sie andererseits diese Absolutheit beanspruchen, so kann ihr Anspruch nur dann gerechtfertigt werden, wenn es 1. ein nicht reales »Bewußtsein« gibt, das so beschaffen ist, daß es ein Bewußtsein ist und daß es in der Sphäre des realen Seins Realisierungen hat, die seine volle Natur wiedergeben, so daß alles, was über es ausgesagt wird, auch für jede seiner Realisierungen gilt; und 2. wenn es von diesem nicht realen Bewußtsein eine absolute Erkenntnis gibt.

Nennen wir dies nicht-reale Bewußtsein das reine Wesen vom Bewußtsein, so ergibt sich im endgültigen Resultate: eine Erkenntnis-Theorie als eine letzte, absolute Erkenntnis von der Erkenntnis ist nur dann möglich, wenn es reine Wesen von allen in Frage kommenden Gegenständlichkeiten, und wenn es eine absolute Erkenntnis von diesen Wesen (eine Wesenserkenntnis) gibt. Gibt es aber beides nicht, so ist die Erkenntnis-Theorie und überhaupt jede Philosophie, die sich nicht bloß auf absolute Erkenntnis vom Individuellen beschränken will, unmöglich. Eine Philosophie aber, die einerseits sich zur Aufgabe die Begründung der absoluten Erkenntnis stellt, und deren Möglichkeit behauptet, und welche andererseits die Existenz der reinen Wesen (vom Bewußtsein, von der Erkenntnis) leugnet, eine solche Philosophie ist mit einem Widerspruch behaftet und kann nicht wahr sein. Das aber trifft auf die Bergsonsche Philosophie zu. Denn einerseits behauptet sie und begründet die Möglichkeit der absoluten Erkenntnis, andererseits leugnet sie die Existenz der reinen Wesen vom Bewußtsein. Dadurch haben wir als erstes Resultat der Diskussion die Unhaltbarkeit der Bergsonschen Stellung gezeigt. Zweitens sind wir zu einer fundamentalen Bedingung der Möglichkeit der philosophischen Erkenntnistheorie gelangt. Es liegen uns jetzt zwei Möglichkeiten vor: Entweder leugnen wir die Existenz der reinen Wesen, so müssen wir auf die Erkenntnistheorie verzichten, oder wir wollen eine Erkenntnistheorie treiben, dann sind wir genötigt, reine Wesen anzuerkennen. Damit werden wir uns noch in dem nächsten Kapitel beschäftigen. Wir wenden uns jetzt der Bergsonschen handlungsrelativen Auffassung der intellektuellen Erkenntnis zu und versuchen – immer noch in der Hauptsache dialektisch verfahrend –, die Quelle des Fehlers dieser Auffassung zu finden und zugleich die für unsere positive Untersuchung noch fehlenden Elemente aufzudecken.

II. Kapitel.

Kritische Untersuchung der Theorie des Intellektes.

Die Untersuchungen über die intellektuelle Erkenntnis spielen in der Bergsonschen Erkenntnistheorie eine zweifache Rolle. Einerseits als Untersuchungen über ein Thema, welches für sich selbst von Interesse ist. Andererseits als negative Begründung der Möglichkeit der absoluten, intuitiven Erkenntnis. Im ersten Falle liegt ihr Ziel und Resultat in dem Beweise der Handlungsbezogenheit des Intellektes, die, wie wir wissen, eine bestimmte Umformung der Realität zur Folge hat. Im zweiten Falle zeigt die Theorie, daß diese Um-

formung nicht auf Rechnung der Erkenntnis als solcher fällt, sondern dieser nur zufällig zukommt und als Folge der Handlungsbezogenheit nach Ausschaltung des Handlungsinteresses im Prinzip zu beseitigen ist. Somit steht sie nur faktisch und nicht prinzipiell dem Vollzuge der absoluten Erkenntnis der Realität im Wege. Dadurch ist die prinzipielle Möglichkeit der absoluten Erkenntnis dargetan, und man hat nur eine durch die Ergebnisse der Theorie des Intellektes bestimmte Methode auszubilden, um die absolute Erkenntnis zu erreichen. Wäre freilich die letztere nicht durch den schlichten Vollzug der Intuition in ihrer Existenz faktisch nachgewiesen, so würde die Theorie des Intellektes zu einem vollständigen Beweise der Existenz der Intuition nicht ausreichen. Hätte man aber die Theorie des Intellektes nicht, so würde selbst die vollzogene Intuition ein Geheimnis bleiben, und es würde nicht bloß in bezug auf ihre Möglichkeit, sondern auch in bezug auf ihr Objektivitätsvorrecht — der handlungsbezogenen Erkenntnis gegenüber — gar nichts ausgemacht. Man stünde vor zwei Erkenntnisweisen, oder besser vor zwei grundverschiedenen Gegebenheiten, mit welchen man nichts anzufangen wüßte, und von welchen man im täglichen Leben — bei den praktischen Vorzügen der intellektuellen Weltansicht — die letztere unbekümmert um theoretische Schwierigkeiten als die allein richtige anerkennen würde, während man in der Theorie vor Geheimnissen und Widersprüchen zurückschrecken und in Skeptizismus enden müßte. Erst das Zusammenwirken der Theorie der Intuition und der des Intellektes führt — nach Bergsons Ansicht — zu einer theoretisch befriedigenden Begründung der absoluten Erkenntnis. So ist die Theorie des Intellektes das theoretische »sine qua non« der Theorie der Intuition. Andererseits — wie wir hinzufügen — ist zu betonen, daß, obwohl die Theorie des Intellektes die der Intuition in der Begründung und in der Ausgestaltung selbst wesentlich bedingt, dieses Bedingtsein nicht von der Art ist, daß die Leugnung der Theorie des Intellektes eine vollständige Leugnung der Möglichkeit der Intuition nach sich ziehen müßte. Das Faktum der Existenz der Intuition sichert ihre Möglichkeit auch dann, wenn es sich mit dem Intellekte ganz anders verhielte, als dies Bergson behauptet. Und es beständen auch theoretisch keine Schwierigkeiten, wenn es nur gelänge, sowohl die Natur und die Genese, wie die An- oder Abwesenheit der »Schemata der Handlung« in bestimmten Fällen auf eine andere, erkenntnistheoretisch einwandfreie Weise aufzuklären. Nur die Reflexe der Theorie des Intellektes, die sich bei Bergson in der Auffassung der Intuition geltend machen, müßten

fortfallen. Daß die Theorie des Intellektes nicht stichhaltig sein kann, davon haben wir uns im vorigen Kapitel überzeugt. Sie kann es aber nicht sein, nicht nur deswegen, weil die von Bergson gelieferten Analysen in manchen Fällen mit dem wirklich Bestehenden nicht zusammenstimmen, sondern vor allem deswegen, weil prinzipielle, methodische Fehler von Bergson begangen wurden. Wir wollen jetzt versuchen, dies in bezug auf die noch zu ergänzenden Punkte nachzuweisen. Gelingt uns dies, so gewinnen wir nicht nur kritische Einsicht in die Bergsonsche Theorie, sondern zugleich eine Richtschnur für unsere positiven Untersuchungen.

Das Ziel der Theorie des Intellektes liegt, wie wir wissen, in dem Aufweis der Beziehungen, welche zwischen dem Intellekte und der Handlung bestehen, sowie in der Herausstellung der Handlungsrelativität der Umformungen der Realität, die sich in diesen Beziehungen ergeben. Nach Bergson kommt diese Relativität schon in der reinen äußeren Wahrnehmung dadurch zum Ausdruck, daß die reine Wahrnehmung nur eine bestimmt geartete Auswahl aus der Gesamtheit der Bilder ist. Im Prinzip verhält sie sich zur Realität wie ein Teil zum Ganzen. Da aber mit dieser Auswahl tatsächlich schon in dem reinen oder nur nahezu reinen Zustande der Wahrnehmung manche handlungsrelative Umformungen in dem Bildersystem, das die »Welt« genannt wird, zustande kommen;[1]) da weiter sich eo ipso eine Tendenz einstellt, den ausgewählten Teil als ein Ganzes zu betrachten;[2]) da endlich die absolut reine Wahrnehmung nur eine Abstraktion ist, von welcher das tatsächlich Vorkommende in erheblichem Maße abweicht, so ist es klar, daß die reine Wahrnehmung, so sehr sie »im Prinzip« fähig wäre, die Realität, wie sie an sich ist, zu erfassen, tatsächlich zu Gegebenheiten führt, die inhaltlich von der Realität verschieden sind. Diese inhaltliche Verschiedenheit wächst aber nach Bergson — in beträchtlichem Maße in der konkreten Wahrnehmung — und allgemein in dem kinematographischen Mechanismus des Intellektes, so daß die intellektuelle Erkenntnis desto mehr der Realität inadäquat ist, je mehr sie den Gewohnheiten des »gemeinen Verstandes« (sens commun) folgt. Das Resultat der Untersuchung beeinträchtigt also stark den Erkenntniswert der praktischen, intellektuellen Erkenntnis. Da zugleich die exakte Wissenschaft (science) sich der intellektuellen Methode bedient und selbst nicht ganz von Handlungsinteressen frei ist,

1) Hierher gehören z. B. die Orientierungen um das jeweilige Handlungszentrum herum.

2) Die freilich Bergson bei der reinen Wahrnehmung nicht hervorhebt!

so ist ihr Erkenntniswert — mag sie noch so genau die Verunreinigung der Erkenntnis durch das praktische Interesse des täglichen Lebens eliminieren — im Grunde auch in hohem Maße problematisch. Aber auch abgesehen davon, ist die Geltung der intellektuellen Erkenntnis schon dadurch »in Frage gestellt«, daß sie Gegenstand einer erkenntniskritischen Untersuchung ist. Sie wird aber noch mehr »fraglich« (und das besagt hier »bezweifelbar«), wenn man beachtet, daß die Untersuchung von der Nichtobjektivität mancher »intellektuellen Formen« (Raum, homogene Zeit, Kategorien) geradezu ausgeht und somit von vornherein auf ihre wahrscheinliche Nichtobjektivität evtl. Relativität eingestellt ist.

Wir fragen jetzt ganz unabhängig von Bergson: Was für eine Methode, welche Mittel der Untersuchung muß eine erkenntnistheoretische Untersuchung zur Verfügung haben, wenn sie sich eine Aufgabe der eben angedeuteten Art stellt? Und allgemeiner: Welchen Bedingungen muß eine Erkenntnistheorie, welche Kritik einer Erkenntnis sein will, überhaupt genügen, um wenigstens von prinzipiellen Irrtümern frei zu sein?

Rein systematisch betrachtet, ist es klar, daß schon die Aufstellung eines erkenntnistheoretischen Problems, das die Objektivität einer Erkenntnis zum Thema hat, nicht völlig aus der Luft gegriffen werden kann, sondern sich selbst auf irgendwelche Einsicht stützen muß. Diese Ausgangserkenntnis muß, wenn sie wirklich den Anfang einer solchen Fragestellung bilden soll, selbst irgendwie »gesichert« sein, d. h. hinsichtlich ihrer Geltung mindestens außerhalb des Fraglichen verbleiben. Handelt es sich aber um einen Ausgangspunkt zu einem Problem von prinzipieller erkenntnistheoretischer Bedeutung, so muß die Ausgangserkenntnis selbst absolut unbezweifelbar sein und darf kein Ergebnis einer etwa dogmatisch vorausgesetzten Theorie bilden. Sie muß überhaupt von jeder Theorie unabhängig sein und speziell vor jeder Theorie liegen, die irgendwie durch die in Frage gestellte Erkenntnis »begründet« wird, wenn eine petitio principii vermieden werden soll. Soll aber die erwähnte Ausgangserkenntnis als gültige Voraussetzung, als wissenschaftliches Prinzip der folgenden Untersuchungen dienen, so muß sie nicht bloß wirklich absolut unbezweifelbar sein, sondern sie muß als solche erkannt werden. Es muß somit die prinzipielle Möglichkeit bestehen, sie in sich selbst (immanent) absolut zu erkennen. Mehr als absolute Erkenntnis zu diesem Zwecke zu fordern, wäre widersinnig. Aber ebenso falsch wäre es, sich in diesem Falle

mit einer nicht absoluten — und gar mit einer problematischen — Erkenntnis begnügen zu wollen. Denn dann müßte der in der Gesamtheit der erkenntnistheoretischen Sätze als *letzt* begründend zu geltende Satz selbst begründungsbedürftig sein. Die absolute Erkenntnis selbst in ihrem Sinn und in ihrer Geltung kann also zum Zwecke einer erkenntnistheoretischen Untersuchung nur in einer absoluten Erkenntnis erfaßt werden. Steht es aber so, so sind hier sowohl die erkannte, wie die erkenntnis-leistende Erkenntnis von demselben Wesen. Das besagt freilich noch nicht, daß die Erkenntnis*akte* beider Erkenntnisse ihrem Wesen nach absolut identisch sein müssen. Daß sie es aber sind, ist wohl möglich. Wäre das jedoch wirklich der Fall, so gewänne man dadurch in der Aufdeckung dieser Art absoluter Erkenntnis die *letzte* Stütze, die *letzte* Begründung der Erkenntnistheorie, aus welcher alle erkenntnistheoretischen Sätze ihr letztes Geltungsrecht schöpften. Denn es bestünde in diesem Falle keine Notwendigkeit, die in der Funktion begriffene Erkenntnis nochmals einer Erkenntnis zu unterwerfen, welche ihrerseits wiederum — und so in infinitum — zu erkennen wäre. Jeder neue Schritt, der übrigens in sich wohl möglich sein kann, würde uns zu keinem neuen Resultate führen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist hier ausdrücklich zu betonen, daß, wenn wir hier von einer Notwendigkeit der Erkenntnis einer absoluten Erkenntnis für die Zwecke einer systematisch einwandfreien Erkenntnistheorie reden, es nicht in dem Sinne gemeint ist, als ob die ausgeübte absolute Erkenntnis die erkannte Erkenntnis hinsichtlich ihrer Geltung *begründete*. *Jede* Erkenntnis trägt das ihr eigentümliche Geltungsrecht in sich selbst ohne Rücksicht darauf, ob sie selbst Gegenstand einer gültigen Erkenntnis ist, oder nicht. Es gibt nun Erkenninisarten, die ihrem eigenen Sinne nach auf andere Erkenntnisse von höherem Geltungsrechte zurückweisen, wogegen die *absolute* Erkenntnis ihrem Sinne gemäß ihr volles, nicht mehr steigerungsfähiges Recht nur sich selbst verdankt. In unserem Falle reden wir aber von der Begründung der *Sätze über* die absolute Erkenntnis, welche als Bestandteil in die Erkenntnistheorie eingehen. Und da bedarf es wohl einer Erkenntnis der Erkenntnis, um die entsprechenden Sätze zu begründen.

Nun ist klar: Wenn überhaupt irgendeine Erkenntnis als *absolut*, d. h. vor allem als eine solche, bei der ein Bezweifeln *widersinnig* wäre, gelten soll, so kann dies von keiner anderen als von der schlechthin unmittelbar gebenden Erkenntnis gelten, d. i. von einer Erkenntnis, bei welcher der in ihrem Sinne gemeinte

»Gegenstand« (im weitesten Sinne des Wortes) mit dem erkannten Gegenstande sich nach allen seinen Komponenten in schlechthin unmittelbarer Gegebenheit vollkommen deckt, und in seiner Selbstheit »originär«, »leibhaftig« gegenwärtig ist. Wir wollen eine solche Erkenntnis immanent und adäquat nennen. Sie bezweifeln zu wollen, wäre widersinnig, weil man dadurch der letzten Begründungsgrundlage jeder vernünftigen Erkenntnisstellungnahme beraubt sein würde, einer Grundlage, die auch für den vernünftigen Zweifel unentbehrlich ist.[1])

Nun wird uns jeder zustimmen müssen, daß, wenn man von einer »Erkenntnis« redet, man etwas im Auge hat, was nur in irgendeinem Bewußtseinsakte[2]) eines erkennenden Subjektes (evtl. in einer Mannigfaltigkeit von solchen Akten) und an einem Gegenstande vollzogen werden kann. Dabei macht eine bestimmte Beziehung zwischen beiden Elementen das Charakteristische der »Erkenntnis« aus. In der Erkenntnistheorie soll aber eine Erkenntnis von der Erkenntnis und ihren Artungen gewonnen werden. Auch in diesem Falle muß also die Erkenntnis in einem Bewußtseinsakte und an einem »Gegenstande« vollzogen werden. Es fragt sich nur, was hier den Gegenstand ausmacht? Offenbar alles das, was zu einer Erkenntnis gehört, wie auch das, was für ihr Zustandekommen notwendig ist, d. h. ein Bewußtseinsakt eines Erkenntnis-Subjektes, der diesem Akte zugehörige Gegenstand und ihre gegenseitige Beziehung.

So trivial dies auch klingen mag, schließt es doch Mißverständnisse nicht aus. Vor allem liegt folgender Gedankengang nahe, der leicht zu Absurditäten führt: Die Erkenntnistheorie will eine Erkenntnis von der Natur und dem Werte einer (evtl. der) Erkenntnis gewinnen. Sie muß also einerseits den »Prozeß« des Erkennens, andererseits die Leistung dieses Erkennens studieren, das heißt beurteilen, inwiefern das in diesem (untersuchten) Erkennen Erkannte mit dem »Gegenstande« zusammenstimmt. Sie muß m. a. W. den Gegenstand, so wie er erkannt bzw. in dem Erkennen vermeint ist, und diesen Gegenstand, so wie er »an sich« und »unabhängig« von dem Erkennen, evtl. jeglichem Bewußtsein ist, nebeneinander stellen und aus dem Vergleiche beider beurteilen, inwiefern der »erkannte« Gegenstand als solcher mit dem an sich seienden »zusammenstimmt«. Eine völlige Zusammenstimmung würde eine »absolute« Erkenntnis

1) Vgl. dazu E. Husserls Ausführungen in den »Ideen« I (»das Prinzip aller Prinzipien«), sowie in den »Logischen Untersuchungen« I. Band, über den skeptischen Relativismus.

2) Ohne das Wort hier in irgendeinem spezifischen Sinne zu gebrauchen.

bedeuten. – Der Erkenntnistheoretiker würde also in diesem Falle folgende Objekte zu erkennen haben:

1. das Erkennen (den Bewußtseinsakt);
2. den an sich, unabhängig von dem Bewußtsein seienden realen oder idealen Gegenstand;
3. das Erkannte als solches bzw. den gesamten »Inhalt«, mit dem der im Erkenntniserlebnis bewußte Gegenstand in ihm selbst eben bewußt, den »Sinn«, mit dem er gemeint ist, d. h. den »Gehalt« und den Modus, mit dem er gegeben ist;
4. das Verhältnis zwischen dem »an sich seienden« Gegenstand und dem »Inhalt« des Erkannten als solchem.

Die Vernünftigkeit, evl. der Widersinn einer solchen Stellung der Aufgabe hängt vorzugsweise davon ab, was man unter dem »Ansich-sein« des Gegenstandes, evtl. unter seiner »Unabhängigkeit« vom Erkennen (oder allgemeiner: vom Bewußtsein) versteht. Meint man nämlich, daß der »an sich-seiende« Gegenstand so viel bedeutet, wie ein Gegenstand, der überhaupt von keinem Erkennen, evtl. Bewußtsein getroffen wird, und versteht man unter »Unabhängigkeit« das Fehlen einer Abhängigkeit, welche darin bestünde, daß der »an sich-seiende« Gegenstand durch das Eintreten in irgendeine Beziehung mit dem Bewußtsein eo ipso notwendig etwas von seiner Eigenheit einbüßen und eine Gestalt annehmen müsse, die ihm außerhalb dieser Beziehung zum Bewußtsein überhaupt nicht zukommt – und fordert man zugleich ein Erkennen dieses Gegenstandes, so wie er »an sich« ist –, so stellt man eine widersinnige Aufgabe. Denn schon abgesehen von der Frage nach dem Rechte der Setzung eines solchen Gegenstandes, müßte die Erkenntnis dieses Gegenstandes einerseits prinzipiell unmöglich sein, andererseits schon zum Zwecke der Formulierung der angedeuteten Aufgabe vorausgesetzt werden. Daraus ergibt sich aber, daß ein solcher Begriff des »An sich-seins«, evtl. der »Unabhängigkeit« vom Bewußtsein widersinnig ist, und daß eine vernünftige Rede von »an sich-seienden Gegenständen« darunter notwendig nur Gegenstände versteht, die prinzipiell eben Gegenstände, Korrelate von Bewußtseinsakten sein können, wobei dieses »An sich-sein« einen anderen Sinn annehmen muß[1]), wenn von ihm überhaupt die Rede sein soll.[2]) Ohne uns

1) Damit sagen wir etwas aus, was auch Bergson völlig annehmen müßte. Nur da kann der Grund liegen, weswegen er von der Welt nur spricht, soweit sie ein »image« ist.

2) Vgl. E. Husserl, »Ideen zu einer reinen Phänomenologie«, I. Buch, § 45, S. 83–85.

jedoch mit der Bestimmung dieses Sinnes weiter zu beschäftigen, ziehen wir bloß die hier für uns allein wichtige Konsequenz: Für eine Erkenntnistheorie kann der Gegenstand, auf den sich das zu erforschende Erkennen richtet, nur als eine Gegebenheit, als ein dem Erkenntnissubjekte entgegentretendes »Phänomen« genommen und muß genau so genommen werden, wie es sich gibt. Daß dies evtl. auf verschiedene Weise geschehen könnte, ist natürlich für die Erkenntnistheorie von grundlegender Bedeutung. Aber wie immer diese Gegebenheitsweisen beschaffen sein mögen, von Wichtigkeit ist hier nur, daß man die Grenzen einer möglichen Gegebenheit nicht verlassen darf. Das besagt noch nicht, daß der an sich und unabhängig vom Bewußtsein seiende Gegenstand mit dem jeweilig aktuell Gegebenen zusammenfallen, noch daß überhaupt bei jedem überhaupt möglichen Gegenstande die Möglichkeit einer solchen Deckung vorhanden sein muß. Es besagt nur für einen Gegenstand die Notwendigkeit der prinzipiellen Möglichkeit, sich einem Erkenntnissubjekte in eigener Selbstheit zu geben und sich in dieser Gegebenheit auszuweisen.

Nach dem Gesagten könnte wohl die Frage auftauchen, worin der Unterschied zwischen dem zu erkennenden Gegenstande und dem erkannten Gegenstande als solchem, evtl. dem vermeinten Gegenstande als solchem besteht. Indessen ist es eine Frage der Erkenntnistheorie selbst und kann als solche hier nicht beantwortet werden. Hingegen müssen wir noch die Rolle genauer bestimmen, in welcher der »Gegenstand an sich«[1]) als Gegenstand der untersuchten Erkenntnis, in der Erkenntnistheorie auftritt.

In jeder der sogenannten »positiven Wissenschaften«, und spezieller in den Naturwissenschaften, ist der zu untersuchende Gegenstand ein reales oder ideales Sein. Irgendein als existierend uns entgegentretender Gegenstand wird in der Wissenschaft in bezug darauf untersucht, welche Eigenschaften er »hat«, wie er beschaffen »ist«. Wenn irgendeine bestimmte Erkenntnis in uns den Zweifel erweckt, ob ein Gegenstand X so beschaffen ist, wie wir es bisher meinten (bzw. ob er überhaupt als solcher existiert), so suchen wir neue Erkenntnisse von ihm und gelangen entweder zu dem Resultate, daß er »wirklich« so beschaffen ist (bzw. daß er als solcher existiert), oder daß er anders beschaffen ist (bzw. überhaupt nicht existiert). Im letzteren Falle ist seine Nichtexistenz der Streichung des betreffenden Gegenstandes aus der betreffenden Seins-sphäre

1) Natürlich nur in einem berechtigten Sinne nach Beseitigung des oben angedeuteten Widersinns.

äquivalent, die selbst, wie vorher, als existierende betrachtet wird, und deren Existenz überhaupt nicht zum Problem gemacht wird. Jedenfalls fällt der untersuchte Gegenstand unter die Kategorie des Seins (bzw. der Realität), oder unter eine der logischen Abwandlungen[1]) dieser Kategorie — und als solcher eben, als existierender bildet er das Thema der Untersuchung.

Anders ist es in der Erkenntnistheorie. Wenn wir die Erkenntnis eines Gegenstandes untersuchen, so interessiert es uns nicht, ob der Gegenstand der untersuchten Erkenntnis existiert, ob er »objektiv« so oder so beschaffen »ist«, oder nicht. Nicht als Realität (bzw. als Sein) fällt er in den Bereich der erkenntnistheoretischen Probleme. Wenn wir z. B. fragen, ob eine Erkenntnis X von einem Gegenstande Y »in Wahrheit« eine Erkenntnis ist, oder nur ein Schein, so wollen wir die Frage entscheiden, ob der »Inhalt« der Erkenntnis X mit dem »Sinn« des Gegenstandes X (wie wir ihn als Y vermeinen) »zusammenstimmt«, oder nicht. Ob der »Inhalt« dieser Erkenntnis in Wahrheit den »Sinn« dieses Gegenstandes (bzw. seiner Eigenschaften) »erfüllt«[2]), oder ob ein Widerstreit zwischen ihnen besteht. Nicht der Gegenstand an sich in seinem schlichten Sein bzw. Dasein, sondern der Sinn eines als an sich seiend bewußten Gegenstandes kommt hier in Betracht, so wie der Modus, in dem dieser Sinn Fülle der Gegebenheit und den Charakter des leibhaften Daseins u. dgl. m. erhält. Um diesen Vergleich zwischen dem »Inhalt« der Erkenntnis und dem »Sinn« des Gegenstandes durchzuführen, müssen wir natürlich zuerst erschauen und erfassen, was zum »Sinn« des betr. Gegenstandes gehört. Wir müssen den »Typus« (wenn dieser überhaupt existiert) erschauen und beschreiben, in dem der betr. Erkenntnisgegenstand auftreten muß, wenn er überhaupt als »realer«, als »dieser« oder »jener«, als ein »solcher« Gegenstand soll gegeben werden können, soll sein können. Andererseits müssen wir untersuchen, ob der konkrete »Inhalt« der betrachteten Erkenntnis diesen »Sinn« erfüllt. Wobei natürlich diese »Erfüllung«, »Zusammenstimmung« Probleme für sich sind.

Schon diese vage Formulierung des Problems führt zu folgenden prinzipiellen Konsequenzen:

1. Da der »Sinn« eines Gegenstandes prinzipiell nicht mit dem Gegenstande selbst identisch ist, und speziell, da der Sinn eines Realen nichts Reales ist — so sehr er in dem Gegenstande (evtl. in

1) Vgl. E. Husserl, »Ideen«, I. Buch, I. Abschn.

2) Vgl. E. Husserl, Log. Untersuchungen, Bd. II, 6. Unters.

der Realität) irgendwie inkarniert und an ihm als gegebener erfaßbar ist —, so bleiben alle Fragen, die auf die Seinsfeststellungen betreffs des Gegenstandes der untersuchten Erkenntnis gehen, völlig außerhalb der Erkenntnistheorie. Alle also spezifisch wissenschaftlichen, oder in den Bereich der Metaphysik der realen Welt fallenden Fragen werden durch den eigenen Sinn der Erkenntnisprobleme aus der Erkenntnistheorie ausgeschlossen.

2. Aus der obigen Formulierung des betrachteten Problems ersieht man, daß es sich hier um kein reales (z. B. kausales) Verhältnis zwischen zwei realen Gegenständen, sondern um eine Beziehung einer völlig anderen Region — nämlich der des Sinnes — und speziell um eine intentionale Beziehung handelt. Alle sogenannten »Erkenntnistheorien«, welche das Erkenntnissubjekt als ein reales Glied der realen Welt betrachten, und die Erkenntnis, die es von dieser Welt hat, als eine aus der Zusammenwirkung des Gegenstandes und der physiologischen, bzw. psychologischen Struktur des Subjektes auf kausalem Wege hervorgehende Erscheinung aus ihren kausalen Antezedenzien erklären wollen, beschäftigen sich somit mit Fragen, die mit der echten erkenntnistheoretischen Problematik nichts zu tun haben. Sie dürfen also nicht zu der Erkenntnistheorie gerechnet werden. Abgesehen schon davon, daß sie notwendig eine petitio principii begehen, falls sie als erkenntnistheoretische Untersuchungen betrachtet werden wollen!

3. Einen unentbehrlichen Bestandteil der Erkenntnistheorie bildet die Analyse der »Sinne« der Gegenstände, sowie die Ausweisung ihrer Existenz. In welcher Begründungsbeziehung dieser Teil der Erkenntnistheorie zu den spezifisch erkenntnistheoretischen Betrachtungen steht, das ist eine Frage, die erst auf dem Grunde gewisser Resultate der Erkenntnistheorie selbst entschieden werden kann. Aus systematischen Gründen ist es also notwendig, die Resultate der Analyse des Sinnes bis zu dem Augenblick der Lösung der entsprechenden Probleme mit einer spezifischen Neutralisierung der Geltung zu versehen. Doch sind wir hier nicht in der Lage, diese Frage genau zu erörtern.

Doch ganz unabhängig von dem oben berührten Problem gilt die Behauptung: In der Erkenntnistheorie kommt der an sich und unabhängig von dem Bewußtsein seiende Gegenstand nur als Sinn einer prinzipiell möglichen Gegebenheit und als Gegebenes dieses Sinnes in Betracht. Aber auch umgekehrt: Nur der Sinn und die Gegebenheitsmodi einer prinzipiell möglichen Gegebenheit bilden die Quelle aller Erkenntnis von dem Gegenstande.

Nur aus dem »Inhalt« des Gegebenen kann das Erkenntnissubjekt etwas von dem zu erkennenden Gegenstande wissen. Alles andere dagegen, was weder in der aktuellen, noch in irgendeiner prinzipiell möglichen Gegebenheit unmittelbar oder mittelbar sich ausweisen kann, muß vernünftigerweise als eine unbegründete Meinung zurückgewiesen werden. Das gilt für jede Erkenntnis und somit auch für die erkenntnistheoretische Erkenntnis. D. h. aber: Alle für die Erkenntnistheorie in Betracht kommenden Gegenständlichkeiten – also sowohl das Erkennen, wie das Erkannte als solches, wie der Sinn des Gegenstandes, wie endlich ihre gegenseitige Beziehung – müssen Gegebenheiten sein, evtl. sein können, und nur in dem zur Gegebenheit Gebrachten kann die Quelle der erkenntnistheoretisch gültigen Erkenntnisse liegen. Alles dagegen, was außerhalb dieser Gegebenheit liegt – ob es irgendwelche sonstwo gewonnene Erkenntnisresultate oder bloß Meinungen und blinde Überzeugungen sind –, darf in der Erkenntnistheorie keine begründende Rolle spielen. Wenn aber eine absolute Erkenntnis von der Erkenntnis gewonnen werden und überhaupt möglich sein soll, so müssen, dem oben herausgestellten Resultate betreffs der absoluten Erkenntnis gemäß, die aufgezählten Elemente zur immanenten und womöglich adäquaten Gegebenheit gelangen. Alles andere muß prinzipiell ausgeschaltet werden, es sei denn, daß es sich in einem selbst schlechthin unmittelbar gegebenen Begründungszusammenhange auf immanente und adäquate Gegebenheiten zurückführen läßt. Dabei spielt diese Art Gegebenheit immer die Rolle des letzten Vorgangs der Erkenntnis und trägt ihr letztes Recht in sich.

Das ist ein Prinzip, dessen grundlegende methodische Konsequenzen wir hier noch nicht sehen können. Die kritische Untersuchung der Bergsonschen Theorie des Intellektes, und noch mehr unsere späteren positiven Ausführungen, werden uns dies vollständig zur Klarheit bringen. Ehe wir jedoch zu Bergson zurückkehren, müssen wir noch einen wesentlichen Punkt hervorheben, der in der Forderung der Absolutheit der erkenntnistheoretischen Forschung enthalten ist.

Wir werden wohl auf keinen Widerspruch bei Bergson stoßen, wenn wir behaupten, daß die Erkenntnistheorie sich nicht mit einzelnen Erkenntnisfällen beschäftigt, sondern Einsicht in die Erkenntnis »überhaupt« gewinnen und zu »allgemeinen« Behauptungen über ihre Gegenständlichkeiten gelangen will. Meinungsverschiedenheiten werden sich aber sicher ergeben, wenn wir fragen werden,

was man unter diesem »überhaupt« und »allgemein« versteht. — Nun wollen wir nicht bestreiten, daß es verschiedenartige Untersuchungsweisen (und entsprechend verschiedene Untersuchungsgegenständlichkeiten) geben kann, die alle in gewissem Sinne als »erkenntnistheoretische« hingestellt werden können, und daß man demnach bei ihnen in verschiedenem Sinne von der »Erkenntnis überhaupt« reden kann. Wir wollen nur fragen, in welchem Sinne man von der »Erkenntnis überhaupt« in einer Erkennungstheorie reden muß, die eine letzte, evtl. »erste« philosophische Lehre von der Erkenntnis sein will, die somit eine absolute Erkenntnis von der »Erkenntnis überhaupt«, sowie deren Gattungen und Arten anstrebt?

In der Bezeichnung »absolute« Erkenntnis liegt vielerlei. Ein Moment haben wir schon hervorgehoben. Jetzt haben wir aber von einer »Absolutheit« zu reden, mit welcher die Immanenz und Adäquatheit nicht notwendig zusammengehen müssen. Nur in der Erkenntnistheorie müssen beide Arten der absoluten Erkenntnis zugleich gefordert werden. Will nämlich die Erkenntnistheorie eine absolute Erkenntnis erreichen, so heißt das — außer dem oben Angegebenen —, daß sie eine Erkenntnis anstrebt, welche 1. endgültige, prinzipiell nicht mehr zu ändernde Resultate liefert, welche 2. ihren Geltungswert nur sich selbst verdankt, also von allen in anderen Erkenntnisakten erreichten Erkenntnissen unabhängig ist[1]), 3. welche eben das von dem Gegenstande trifft, was notwendig zu ihm gehören, was er sein muß, wenn er eben ein solcher sein soll, d. h. eine Erkenntnis, welche das reine Wesen des Gegenstandes erfaßt, und welche 4. Resultate liefert, die für jedes nur mögliche Erkenntnissubjekt gültig sein müssen. Wir wollen eine solche Erkenntnis apriorisch nennen, ohne uns hier mit ihrer Möglichkeit, sowie mit ihrer Verschiedenheit von anderen Erkenntnisarten zu beschäftigen.[2])

Eine Erkenntnistheorie, die auf das Absolute geht, will aber noch in einem anderen Sinne die Erkenntnis absolut erfassen. Sie will nämlich jede nur mögliche Erkenntnis erforschen. Sie will etwas erreichen, was in uneingeschränkter Geltung über jede Er-

1) Natürlich, wenn es sich um eine unmittelbare Erkenntnis dieser Art handelt. Es gibt aber selbstverständlich auch mittelbare Erkenntnisse solcher Art, die durch die unmittelbare bedingt und motiviert wird. Das Charakteristische ist aber, daß die unmittelbare Erkenntnis beschriebener Art ihrer Geltung nach autonom ist.

2) Natürlich soll der hier gebrauchte Terminus seine Bedeutung nur aus den oben angegebenen Momenten schöpfen. Sein Sinn deckt sich mit dem von Husserl geprägten. (Vgl. »Ideen« I. Buch, I. Abschn.)

kenntnis ausgeſprochen werden kann. Sie will mit einem Worte das reine Weſen der Erkenntnis überhaupt, ſowie die reinen Weſen ihrer Arten in ebenſo uneingeſchränkter Allgemeinheit erkennen. Deswegen darf ſie ſich mit einer aprioriſchen Lehre z. B. von der menſchlichen Erkenntnis nicht begnügen; denn es kann wohl zum Weſen der menſchlichen Erkenntnis Verſchiedenes gehören, was zum Weſen der Erkenntnis anders beſchaffener Weſen nicht gehört. Die Einſchränkung auf das Weſen der menſchlichen Erkenntnis würde alſo eine Beſchränkung des Bereiches der Erkenntniſſe mit ſich führen, in bezug auf welche die gewonnenen Reſultate zu gelten hätten. Eine ſolche Beſchränkung würde aber die Aufſtellung der Prinzipien der Erkenntniſſe unmöglich machen.[1])

Alles Bisherige zuſammengefaßt, läßt ſich ſagen: Eine auf das »Abſolute« gehende Erkenntnistheorie muß

1. von allen ſonſtigen wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Theorien unabhängig ſein;
2. die letzte Quelle ihrer Erkenntniſſe in einer immanenten und (wo dies möglich iſt) adäquaten Erkenntnis haben;
3. ſich einer aprioriſchen Erkenntnis bedienen;
4. das reine Weſen der Erkenntnis überhaupt zu erkennen ſuchen.

Im vorigen Kapitel haben wir die beiden letzten Punkte ſchon behandelt, indem wir den Widerſinn aufzeigten, in den ſich Bergſon durch Nichtbeachtung dieſer beiden für die prinzipielle Richtigkeit der Erkenntnistheorie unerläßlichen Bedingungen verwickelt. Die obigen Ausführungen fügen den früheren Erörterungen poſitive Argumente bei und machen es zugleich verſtändlich, weswegen wir gerade mit dem Problem des Weſens anfangen und an dieſer Stelle Bergſon zuerſt angreifen mußten. Die folgenden Betrachtungen werden ſich vornehmlich mit den beiden übrigen Punkten beſchäftigen. Zuvor aber müſſen wir noch eine Frage beantworten:

Der Leſer kann nämlich fragen, weswegen wir hier von der Erkenntnisart gerade einer Erkenntnistheorie, die eine »prima philoſophia« wäre, reden. Wir antworten: Vor allem iſt es das letzte Ziel der Bergſonſchen Erkenntnistheorie, die abſolute Erkenntnis herauszuſtellen. Eo ipſo muß an ſeine Erkenntnistheorie

1) Es gibt noch andere Gründe, die es bewirken, daß eine ihre Aufgaben verſtehende Erkenntnis-Theorie nicht eine Theorie des menſchlichen Erkennens ſein kann. Da ſie ſich aber erſt auf Grund anderer erkenntnistheoretiſcher Reſultate ergeben, ſo können wir hier auf ſie nicht eingehen. In dem poſitiven Teile unſerer Unterſuchungen werden wir Gelegenheit finden, dies näher zu beſprechen.

die Forderung gestellt werden, daß sie sich selbst keiner nicht-absoluten Erkenntnis bedient. Aber auch ganz unabhängig von Bergson und sogar gegen die faktischen Tendenzen seiner Erkenntnistheorie, die im Grunde auf »absolute« Erkenntnis der Menschen geht, – können wir zeigen, daß eine Erkennungstheorie, wie sie von uns als eine »prima philosophia« intendiert ist, eine systematische Notwendigkeit darstellt. Jede andere »Erkenntnistheorie« muß u. E. entweder die »prima philosophia« bewußt voraussetzen – oder, wenn sie das nicht tut und weder die Notwendigkeit einer »prima philosophia» einsieht, noch die von uns herausgestellten Bedingungen der Möglichkeit der letzteren sich zum Bewußtsein bringt, notwendig zu prinzipiellen Schwierigkeiten kommen, oder selbst widersinnig sein. Es ist nämlich das Eigentümliche des Erkenntnisproblems, daß es sich ursprünglich und naiv in prinzipieller Form stellt, d. h. eine prinzipielle, abschließende und zweifellose Lösung fordert. Natürlich gibt es erkenntnistheoretische Probleme, die weder solche prinzipielle Bedeutung, noch eine solche Gestalt haben und gar nicht in prinzipieller Form formuliert zu werden brauchen. Aber eben, um solche korrekt zu stellen, muß man sich einerseits zum Bewußtsein bringen, daß es keine prinzipiellen Probleme sind und somit den Unterschied zwischen prinzipiellen und nicht prinzipiellen Fragen schon kennen; andererseits darf man nicht vergessen, daß die nicht prinzipiellen Fragen schon die Lösung der prinzipiellen voraussetzen und von ihnen abhängig sind. Denn das Prinzip bedingt und regelt seinem Wesen nach alles, was irgendwie in den Bereich seiner Besonderungen und Anwendungen gehört. Die Prinzipien der Erkenntnis – die in der Erkenntnis des reinen Wesens der Erkenntnis überhaupt erfaßt werden, bedingen alle Sätze, die durchweg über eine wie immer beschaffene Erkenntnis aufgestellt werden können. Eine Erkenntnistheorie, die das Grundstück, das die Herausstellung der Prinzipien enthält, entbehrte, würde durch die naive Tendenz der Erkenntnisprobleme dazu getrieben, nach Prinzipien zu streben, würde diese jedoch nicht zu erreichen vermögen und evtl. der Gefahr entgegengehen, ihre Resultate als Prinzipien zu betrachten. Sie würde also nicht nur in dem Sinne unvollständig sein, daß sie nicht das ganze Gebiet der möglichen Probleme umspannte, sondern vor allem in dem Sinne, daß sie selbst in hohem Grade problematisch wäre und es sein müßte (sie, die im Grunde immer unbezweifelbar zu sein beansprucht!). Im besten Falle müßte sie hinsichtlich der Geltung ihrer Behauptungen auf anderweitige Begründung zurückweisen, die sie selbst nicht zu geben vermöchte,

so daß sie dabei selbst nur eine bedingte Geltung beanspruchen dürfte. Im minder glücklichen Falle käme sie aber zu einer unerlaubten Umdeutung der gewonnenen Resultate ins Absolute und ließe so gerade da den Widersinn entstehen, wo die letzte Aufklärung der Erkenntnis gesucht und die Erreichung einer unbezweifelbaren Wahrheit erwartet wird.

Wir wollen das gewonnene Resultat – so ergänzungsbedürftig und unbestimmt es formuliert werden mußte — scharf im Gedächtnis behalten und jetzt – ohne es vorauszusetzen – an die Kritik der Bergsonschen Theorie des Intellektes herantreten, wobei vor allem die Begründung ihrer Grundbehauptungen ins Auge gefaßt werden soll. Vielleicht wird es uns gelingen die Quelle der Irrtümlichkeit dieser Theorie in der Nichterfüllung der oben aufgestellten Bedingungen der prinzipiellen Richtigkeit der Erkenntnistheorie zu finden. Wir fangen mit der Bergsonschen Auffassung der Wahrnehmung an.

Die Grundbehauptung Bergsons in dieser Hinsicht lautet – wie wir uns aus dem I. Teile der Untersuchung erinnern – folgendermaßen: Die äußere Wahrnehmung ist auch in dem reinen Zustande keine uninteressierte, absolute Erkenntnis, sondern steht in wesentlicher Beziehung zum Handeln und ist in ihrer Eigenart nur aus dieser Beziehung zu verstehen. Die Folge dieser Beziehung ist in der reinen Wahrnehmung eine bestimmte, unter der Richtschnur der Handlungsbedingungen vollzogene Auswahl mancher Bilder aus der Bildergesamtheit, so daß sie sich zur Realität wie ein Teil zum Ganzen verhält. In der konkreten Wahrnehmung dagegen ist es die Entstehung einer Reihe von »Schemata der Handlung«, deren gewohnheitsmäßiges Vorherrschen in der Erkenntnis eine Umformung der Weltansicht zur Folge hat. Der Umstand aber, daß die Schemata nichts der Erkenntnis als solcher Zugehöriges, sondern etwas Handlungsrelatives sind, ermöglicht ihre Beseitigung in der uninteressierten Erkenntnis und beweist zugleich ihre Nicht-Objektivität.

Die Argumente für diese Behauptung sind teils negativ, teils positiv. Mit den negativen, welche die Unhaltbarkeit herrschender erkenntnistheoretischer und dabei vorwiegend metaphysischer Theorien betreffen, wollen wir uns nicht beschäftigen. Diese Theorien können ja ganz falsch sein; die Bergsonsche Auffassung dagegen braucht deswegen nicht wahr zu sein. Was aber die positiven Argumente anbelangt, so sind sie – wie wir uns erinnern — in der Hauptsache folgende: die äußere Wahrnehmung steht in wesentlicher Beziehung zum Handeln, weil

1. es Handlungszentren gibt;
2. weil sich um diese Zentren herum Bildersysteme — »die Wahrnehmung« — gruppieren, deren Vorhandensein nur unter der Voraussetzung der Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung zu verstehen ist;
3. weil in der Art der Anordnung dieser Bilder die Beziehung zur Handlung zum Ausdruck kommt;
4. weil unser nervöser Apparat (evtl. das Gehirn), von welchem die Wahrnehmung sowohl in ihrem Bereiche, wie in ihrer Existenz abhängig ist, kein Apparat des Vorstellens, sondern des Handelns ist;
5. weil zwischen der Wahrnehmung und der Handlung bestimmte Gesetze obwalten;
6. weil die in der konkreten Wahrnehmung vorhandenen Schemata der Handlung das Gelingen der Handlung bedingen.[1])

Wir fragen: Welche Gründe bringt Bergson zum Beweise der Richtigkeit dieser Argumente bei, und auf was für eine Erkenntnisart stützen sie sich? In »Matière et mémoire« findet man nur zwei Motive für das Bestehen der Handlungszentren: a) das Bild, das »ich« »meinen Leib« (mon corps) nenne, unterscheidet sich von allen sonstigen Bildern dadurch, daß es nicht bloß von außen her wahrgenommen, sondern auch von innen her durch affektive Empfindungen (affections) empfunden wird. Und da diese Empfindungen in sich eine Mannigfaltigkeit von virtuellen Bewegungen sein sollen, da sie immer zwischen Reiz und nichtautomatische Reaktion eingeschoben sind und somit eine willkürliche Reaktion vorbereiten, ist »mein Leib« ein Zentrum des Handelns, das etwas völlig Neues hervorzubringen imstande ist.

b) »Ich« finde in der äußeren Welt, d. h. in der Gesamtheit der Bilder, solche Bilder, welche meinem Leib ähnlich sind, und die deswegen ebenso »Zentren des Handelns« sind.

Um mit dem zweiten Argument anzufangen, ist vor allem zu fragen, in was für einer Erkenntnis »mir« fremde Leiber gegeben sind. Bergson wird uns wahrscheinlich sagen, daß diese Bilder, wie alle anderen, eben Bilder sind und somit in der äußeren Wahrnehmung erkannt werden. Demgegenüber antworten wir: in der äußeren Wahrnehmung sind uns zwar Leiber als materielle Körper, nicht aber als empfindende, lebende Körper gegeben. Wir sehen den Lebewesen ihre Zustände auf eine andere Weise an, als

1) Vgl. dazu den I. Teil, II. Abschnitt, 1. Kapitel dieser Arbeit.

wir Eigenschaften »toter« Dinge wahrnehmen. Mag freilich die äußere Wahrnehmung als notwendige Grundlage für die Erkenntnis der Zustände der Lebewesen dienen, die letztere ist aber mit der ersteren nicht zu identifizieren; es muß ein spezifischer Erfassungsakt sich auf der Wahrnehmung aufbauen, damit psychische Zustände der Lebewesen erfaßt werden könnten. Sehen wir aber davon ab und nehmen für einen Augenblick an, daß diese Zustände in der äußeren Wahrnehmung erkannt werden. Die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung aber sind nach Bergson mit den Schemata der Handlung durchtränkt und entbehren in entsprechendem Maße der Objektivität. Und wie darf man sich auf die Wahrnehmung berufen, wenn ihr Erkenntniswert erst untersucht werden soll? Wir wissen aber, daß nach Bergson die Unterlage der konkreten Wahrnehmung die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung bilden sollen, die — im Prinzip wenigstens — Objektivität besitzt. Vielleicht also finden sich die Bilder »fremde Leiber« unter den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung? Wir sollen aber nicht vergessen, daß das für uns nur dann eine Bedeutung hätte, wenn die Reinigung der konkreten Wahrnehmung als möglich erwiesen, d. h. wenn ihre Handlungsrelativität bewiesen wird. Solange aber dies nicht entschieden ist, dürfen wir keine Erkenntnisresultate weder der konkreten, noch der reinen Wahrnehmung zum Beweise ihrer Handlungsrelativität benutzen.

Nehmen wir aber für einen Augenblick an, daß die Erkenntnis der »Handlungszentren« in einer Intuition vollzogen wird[1]), so ändert das gar nichts an der Sachlage. Denn erstens ist die »äußere Intuition«, welche allein in Betracht kommen könnte, nichts anderes als eine vervollständigte reine Wahrnehmung. Zweitens bestehen ihre Gegebenheiten in einer Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen, unter welchen wir schwerlich so etwas wie ein »Handlungszentrum« finden könnten. Drittens müßten wir dann nach dem Erkenntniswerte dieser Intuition fragen. Bergson könnte uns freilich mit Bezug auf das letztere sagen, man könne sich der Intuition bedienen gleichgültig, ob sie selbst Gegenstand einer gültigen Erkenntnis ist; und andererseits — er hätte ja die Intuition als solche untersucht. Wir stimmen ihm bei, aber es scheint uns, daß wir dadurch nicht befriedigt werden können. Denn erstens müßte dann die Theorie der Intuition ganz unabhängig von der Theorie des Intellektes aufgestellt und begründet werden, was bei Bergson nicht

1) Was sich übrigens auf Grund der Ausführungen in »Matière et mémoire« gar nicht erschließen läßt!

der Fall ist. Zweitens müßten wir noch spezielle Untersuchungen über die Intuition von den fremden Leibern fordern. Denn die rein formalen Bestimmungen, die wir bei Bergson finden, sind zu allgemein und vag, als daß man auf ihrem Grunde über die Art und den Geltungswert einer »intuitiven« Erkenntnis der fremden Leiber zur Klarheit kommen könnte. Die Behauptung über die Existenz anderer Handlungszentren ist also im Rahmen des Bergsonschen Systems auf befriedigende Weise nicht zu begründen. Somit dürfte Bergson nur behaupten: es gibt nur ein einziges Handlungszentrum, nämlich »meinen Leib« — vorausgesetzt, daß das Argument, das sich auf die Natur und Rolle der affektiven Empfindungen stützt, haltbar ist. Wie steht es aber damit?

Nach den Ausführungen Bergsons in »Matière et mémoire«[1]) — auf welche wir hier nicht näher eingehen können — gehören die affektiven Empfindungen nicht zu der »äußeren Welt«, welche in der äußeren Wahrnehmung erkannt wird. Denn sie bilden das »subjektive Element«, die Verunreinigung der konkreten Wahrnehmung, welche eben beseitigt werden muß, sollen die reinen Gegebenheiten erreicht werden. Da andererseits Bergson nur zwei Grundkategorien des realen Seins kennt — die äußere, materielle Welt und das Bewußtsein (das »herabgeminderte«, individuelle)[2]) —, so müssen wir die affektiven Empfindungen als etwas zum Bewußtsein Gehöriges betrachten. Wie wir aber wissen, gibt es nach Bergson zwei Erkenntnisarten vom Bewußtsein: 1. die intuitive und 2. das Wahrnehmen des eigenen Bewußtseins unter dem statischen Aspekte. Der letzteren können wir uns hier — wo es sich um eine »uninteressierte« Erkenntnis handelt — nicht bedienen. Wir müssen also zu der Intuition greifen und das eigene Bewußtsein in der reinen Dauer studieren. Was haben wir aber zu untersuchen? Vorausgesetzt, daß die Rolle, welche Bergson den affektiven Empfindungen in der Handlung zuschreibt, selbst außer Zweifel stünde, wären in der Intuition 1. die Natur der affektiven Empfindungen, 2. ihre Stellung zwischen dem Reize und der handlungsmäßigen Reaktion zu studieren. Dazu bemerken wir: Solange man die Objektivität der äußeren (konkreten) Wahrnehmung und die in ihr gegebene objektive Welt einerseits, und andererseits den Erkenntnis-

1) Vgl. M. e. m. S. 43ff.

2) Das »Urbewußtsein« können wir hier außer acht lassen, da es von vornherein klar ist, daß, wenn es so etwas gibt, es jedenfalls nicht die Stätte der »affektiven Empfindungen« sein kann. Übrigens bildet das Urbewußtsein keine prinzipiell neue Grundrealität.

wert der »inneren Wahrnehmung«[1]) und somit die Existenz der »psychischen Zustände« als realer Zustände realer, zu der Welt gehöriger psychischer Subjekte anerkennt, darf man wohl zwischen dem Reize und der »affektiven Empfindung« scheiden. Leugnet man aber — wie es Bergson tut — einerseits die Objektivität der »Schemata der Handlung« (und somit — wie wir es im vorigen Kapitel gezeigt haben — die Objektivität der gegenständlichen evtl. der dinglichen Kategorien) und andererseits die Existenz der psychischen Zustände als selbständiger Einheiten, so ist dann unmöglich zwischen »Reiz« und »Empfindung« zu scheiden. Beides ist in diesem Falle ein und dieselbe Gegebenheit. Denn so etwas wie »Reiz« ist durch gar nichts anderes als eben durch die Empfindung gegeben. Beim Festhalten der Welt der konkreten Wahrnehmung ist mit dieser Empfindung zugleich eine Anzahl von Dingen und realen Prozessen gegeben und erst die Gesamtheit dieser Gegebenheiten, sowie die Zusammenhänge, die zwischen ihnen bestehen, führen zur Konstitution von so etwas wie ein »Reiz«. Andererseits entstehen nach Festhaltung der »inneren Welt« der realen Seele, sowie des eigentümlichen Dinges, das wir »mein Leib« nennen, beim Auftreten der affektiven Empfindung Motivationen, welche diese Empfindung als einen subjektiven »Zustand« des psychischen, in eigentümlicher Gemeinschaft mit dem empfindenden Leib lebenden Individuums erscheinen lassen. Sind einerseits der Reiz, andererseits die »affektive Empfindung« als selbständige Entitäten konstituiert, so entstehen neue Motivationsreihen, die erst beides in einen Abhängigkeitszusammenhang bringen und zur Konstituierung des »Reizes« im ganz spezifischen Sinne, und der durch diesen Reiz »hervorgerufenen« Empfindung führen.[2]) Sind aber weder der Reiz noch die »Empfindung« konstituiert, so bleibt ein einziges Bewußtseinsdatum übrig, von dem man weder sagen darf, daß es »Empfindung« — als ein leiblicher Zustand — ist, noch, daß es in Zusammenhang mit dem äußeren »Reize« steht. Wenn also Bergson die Objektivität sowohl der gegenständlichen evtl. dinglichen, wie auch der zuständlichen Kategorien in Frage stellt, und andererseits doch von Reiz und Empfindung redet, so begeht er eine Inkonsequenz. Außerdem müssen wir ihn fragen, auf Grund welcher Erkenntnis und mit

1) Wir gebrauchen das Wort zunächst bloß als Abkürzung des Terminus: »Die Erfassungsweise des Bewußtseins unter dem statischen Aspekte.«

2) Wir sind hier genötigt, manche Zusammenhänge zu schildern, deren Richtigkeit wir erst in dem positiven Teile unserer Arbeit in extenso zeigen werden.

welchem Rechte er dies tut? Auf Grund der intuitiven Erkenntnis? Für diese gibt es ja keine »Dinge«, »objektive Prozesse«, »subjektive Zustände als selbständige Einheiten«, »kausale Zusammenhänge zwischen beiden« usw. All das ist ja nur in der Sphäre des statischen Anspektes der Realität vorfindbar. Und da uns im Rahmen des Bergsonschen Systems keine andere Erkenntnis zur Verfügung steht, so schwebt die betrachtete These vollständig in der Luft. Damit sie aber begründet werden könnte, müßte zum mindesten das behauptet werden, dessen Leugnung das Ziel und Resultat der Theorie der Wahrnehmung ist: die Objektivität der »Schemata des Handelns«.

Das Gesagte trifft ebenso die Bergsonsche Behauptung über das Verhältnis zwischen der affektiven Empfindung und den Reaktionsbewegungen. Nicht anders verhält es sich mit der Behauptung über die Natur der affektiven Empfindungen selbst. Untersuchen wir das Bewußtsein in der reinen Dauer, so haben wir – nach Bergson – eine heterogene Kontinuität vor uns, von welcher wir keine Elemente absondern dürfen, ohne das unmittelbar Gegebene radikal zu ändern. Was die affektiven Empfindungen in sich sind, unabhängig von allem, was sonst im Bewußtsein sein mag, können wir gar nicht wissen. Glauben wir aber dies zu wissen, so verabsolutieren wir – nach Bergson – auf unrechtmäßige Weise den »statischen Aspekt« und unterliegen einer Täuschung. Die Berufung auf die Resultate der Naturwissenschaften kann uns ja nichts helfen. Denn Bergson behauptet selbst, daß die Wissenschaften Produkte der intellektuellen Erkenntnis sind. Somit stehen sie hinsichtlich ihrer Geltung selbst in Frage von dem Momente ab, in dem die intellektuelle Erkenntnis und speziell die Wahrnehmung zum Thema einer erkenntniskritischen Untersuchung wird.

Das mögliche Argument endlich, daß die freien Willensentscheidungen »données immédiates« der Intuition sind, und daß dadurch die Existenz der Handlungszentren bewiesen wird – ein Argument, dessen sich Bergson selbst nicht bedient –, kann uns nicht viel helfen. Denn es handelt sich im gegebenen Falle um freie Handlungen, die sich in der m a t e r i e l l e n Welt abspielen. Was also für die rein »psychische« Sphäre gelten mag, kann die Entscheidung der Frage, ob wir als l e i b l i c h e W e s e n Handlungszentra und -subjekte sind, nicht beeinflussen.

Im Resultat: Die von Bergson angeführten Argumente für die Existenz sowohl anderer, wie dieses Handlungszentrum, das »mein Leib« ist, sind im Rahmen des Bergsonschen Systems nicht aufrechtzuerhalten und zu begründen.

ad 2. und 3.[1]) Das zweite und dritte Argument Bergsons beschäftigt sich mit den Bildern, die sich um das jeweilige Handlungszentrum auf bestimmte, die Handlungsbezogenheit zum Ausdruck bringende Weise herumgruppieren. Wir wollen die Existenz solcher Bildersysteme nicht leugnen. Wir fragen nur:

a) Auf welcher Erkenntnisgrundlage beruht die Behauptung, daß diese Bildersysteme sich um jedes behauptete Handlungszentrum herumgruppieren?
b) Was sind diese Bilder und – im Zusammenhange damit – auf welche Weise kann man sie erkennen?
c) Worauf stützt sich die Behauptung, daß in der Art der Anordnung dieser Bilder die Handlungsrelativität zum Ausdrucke kommt?

Wir sehen hier von der Frage ab, wie Bergson von seinem Standpunkte aus die Existenz der Bildersysteme für j e d e s Handlungszentrum behaupten darf, da wir es schon im vorigen Kapitel erschöpfend untersucht haben, wie es bei ihm mit der Begründung der Behauptungen steht, die über j e d e n Gegenstand der betreffenden Art gelten sollen. Wir beschränken uns darauf zu fragen, was für eine Erkenntnis es ist, die es Bergson zu behaupten gestattet, daß es überhaupt mehrere solcher Bildersysteme gibt, die von dem »meinen« numerisch verschieden sind? Wenn man die Sachlage unabhängig von dem Bergsonschen Standpunkt erwägt, so kann diese Behauptung entweder durch eine unmittelbare Erkenntnis oder durch einen Schluß begründet werden. Eines Schlusses darf sich aber Bergson nicht bedienen. Denn von dem Momente ab, in dem man das intellektuelle Erkennen samt dessen Kategorien und Formen in Frage stellt, bzw. ihm die Geltung nur innerhalb des praktischen Lebens oder höchstens innerhalb der Wissenschaft einräumen will, darf kein logisches Gesetz als gültig vorausgesetzt werden. Es bleibt uns also nur der Weg einer unmittelbaren Begründung der obigen Behauptung zur Verfügung. Zu diesem Zwecke kann aber keine äußere (reine oder konkrete), und ebenso keine »innere« Wahrnehmung[2]), aber auch keine Intuition des eigenen Bewußtseins dienlich sein. Denn diese Bildersysteme sind weder die »Materie«, noch »mein Bewußtsein«. Somit käme nur noch d i e Intuition in Betracht, die von Bergson rein formal als ein Zusammenfallen des Erkenntnissubjektes mit dem Objekt bestimmt ist. Aber in bezug

1) Vgl. S. 438 [154] unserer Arbeit.
2) In dem von uns früher (S. 441 [157]) bestimmten Sinne.

auf sie gilt dasselbe, was wir schon früher gesagt haben, daß sie nämlich für sich ihrem Erkenntniswerte gemäß untersucht und ihre Theorie völlig unabhängig von der Theorie des Intellektes aufgestellt sein müßte.[1]) De facto geht aber Bergson über die ganze hier erwogene Schwierigkeit hinweg und stellt seine Behauptung als eine weiterer Begründung nicht bedürftige Selbstverständlichkeit hin.

Sehen wir indessen von dieser Schwierigkeit ab und setzen auf einen Augenblick voraus, daß sich Bergson nur mit diesem Bildersystem beschäftigt, das sich um »meinen Leib« herum gruppiert. Dann sind es vor allem zwei zusammenhängende Fragen, die wir ins Auge fassen möchten: 1. ob die Bilder, die Bergson als »die Wahrnehmung« definiert, die Gegebenheiten der reinen oder die der konkreten Wahrnehmung sein sollen; 2. in welcher Beziehung diese Bilder zu dem zweiten Bildersystem stehen, das durch Bergson als die »Materie« definiert wird. Mit einem Worte: wie die Natur der Wahrnehmungsbilder auf Grund des von Bergson Gesagten aufzufassen ist? Es scheint uns nämlich, daß man darüber zu keiner einheitlichen Ansicht kommen kann. Wenn Bergson von der bestimmten, die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung spiegelnden Gruppierung der »Bilder« um den Leib herum spricht, so redet er dabei von verschiedenen Entfernungen von dem Leibe, von den sich abhebenden Farben der Dinge, von der Größe der Dinge usw. Das kann natürlich nur in bezug auf die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung gelten. Wenn aber Bergson dieselben Bilder als die sich beständig ändernden charakterisiert und sie den Bildern, die das System der Materie ausmachen und relativ unverändert sind (sie ändern sich nur »für sich«), als die Wahrnehmung gegenüberstellt, so scheint es, daß in diesem Falle an die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung gedacht wird. Die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung sind ja gewisse Erstarrungen der absolut existierenden, fließenden Mannigfaltigkeit, welche die Materie ausmacht. Sie könnten also nicht als das sich beständig Ändernde dem relativ unveränderlichen Bildersystem der »Materie« gegenübergestellt werden. Im Zusammenhang damit sind wir auch im unklaren, welche »Bilder« wir als Bestandteile des Systems, das als »Materie« bestimmt wird, betrachten sollen. Denn nach der anfänglichen Charakterisierung der Bilder dieses Systems und der

1) Übrigens ist zu betonen, daß die hier gemeinte »Intuition« von der dort in Frage kommenden wohl zu scheiden wäre. Denn dort handelt es sich um die Erkenntnis der realen Lebewesen, hier aber um Bilder, die sozusagen diesen Lebewesen gegenüberstehen sollen.

Kontrastierung zu dem der Wahrnehmung[1]) glauben wir vor uns die Gesamtheit von Dingen zu haben, von denen jedes sich »für sich ändert«, den Kausalgesetzen untersteht usw. Dann aber stellt es sich im Laufe der Untersuchung (am deutlichsten im IV. Kapitel von »Matière et mémoire«) heraus, daß die »Materie« eine fließende, heterogene Mannigfaltigkeit von Bewegungen sei, und daß alles andere bloß eine Täuschung des Intellektes darstelle. Bergson könnte uns freilich entgegnen, der Anschein einer Verschiedenheit in der Auffassung der Bilder, die das System der Materie ausmachen, könne zwar entstehen, weil es nicht möglich gewesen sei, in dem einführenden Kapitel alles streng zu fassen; der angegebene Unterschied bestehe aber nicht, und man solle unter »Materie« immer nur die fließende Mannigfaltigkeit der Bewegungen verstehen. Denn bei der Bestimmung des Bildersystems, genannt »Materie«, werde der Nachdruck auf die strenge Gesetzlichkeit der Naturprozesse gelegt, und diese finde sich auch bei der Materie im Sinne der absoluten Realität. — Wir gestehen gerne zu, daß pädagogische Rücksichten wohl mitspielen dürfen, wir bemerken aber, daß man dann verpflichtet ist, die Wandlungen, die sie in den Grundbehauptungen bewirken, als solche hinzustellen und zu berücksichtigen. Sie dürfen außerdem nie so weit gehen, daß sie in Widerspruch mit dem Kerne der Lehre geraten. Das ist aber gerade der Fall, wenn Bergson fortwährend (im I. Kapitel von »Matière et mémoire«) über Dinge redet, die z. B. ihre für die Handlung wichtigen Seiten dem Handlungszentrum zuwenden u. dgl., Dinge, die objektiv nicht existieren sollen.

Da aber der Versuch, die Bilder, die zu dem System »Materie« gehören, so aufzufassen, daß bei ihnen die Rede von »Dingen« usw. einen Sinn hätte, dem Versuch gleichkommen würde, die Materie mit den Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung zu identifizieren — was offenbar gegen die Grundtendenz der Theorie des Intellektes ist —, so notieren wir bloß die bezeichneten Unstimmigkeiten in der Auffassung der Materie und nehmen an, daß nur die fließende, heterogene Mannigfaltigkeit von streng determinierten Bewegungen unter dem Bildersystem »Materie« zu verstehen ist, und daß dieser Materie das zweite Bildersystem »Wahrnehmung« entgegengesetzt wird.

Dies vorausgesetzt, wäre die Gegenüberstellung der zwei Bildersysteme in einem der folgenden Sinne zu verstehen: Dem Bilder-

1) Im I. Kapitel von »Matière et mémoire«, S. 1 ff.

ſyſtem »Materie« wären entweder 1. die Gegebenheiten der *reinen* Wahrnehmung, oder 2. die der *konkreten* Wahrnehmung entgegenzuſetzen. Unterſuchen wir zunächſt den erſten Fall.

Bergſon beſtimmt das Verhältnis zwiſchen der »Wahrnehmung«[1]) (ſoweit ſie »Bild« iſt) und der Materie als das zwiſchen einem Teil und einem Ganzen. Worauf ſoll man dieſes Verhältnis anwenden: auf das *ganze* Syſtem, genannt Materie, und das *ganze* Bilderſyſtem der Wahrnehmung, ſo daß das zweite *Syſtem* ein Teil des erſten *Syſtems* ſein würde, oder aber auf die *Elemente* – wenn man ſo ſagen darf – der beiden Syſteme? Darüber ſagt uns Bergſon ausdrücklich gar nichts; verfolgen wir aber ſeine Intentionen, ſo ſcheint es uns, daß man beide Möglichkeiten zugleich in Anſpruch nehmen muß. Denn einerſeits würde die reine Wahrnehmung als ein Teil der Materie zu betrachten ſein, weil in ihr nur Elemente ausgewählt werden, die innerhalb eines Umkreiſes um das Handlungszentrum herum ſich befinden. Andererſeits ſollen nach Bergſon von dieſen ſchon ausgewählten Elementen nur die für die mögliche Handlung wichtigen Seiten (Teile) von dem jeweiligen Ganzen herausgefaßt werden. Man kann aber die reine Wahrnehmung als einen Teil des *ganzen* Bilderſyſtems »Materie« nur dann betrachten, wenn man irgendwie das »Ganze« (alſo das ganze Bilderſyſtem »Materie«) erfaßt. Indeſſen gibt Bergſon ſelbſt zu, daß man nur »infiniteſimal kleine Bruchteile der Kurve des materiellen Seins« erfaſſen und *aus ihnen* den Lauf dieſer Kurve *erraten* kann, ſo daß von einer *erſchöpfenden Erfaſſung* des Ganzen als ſolchen nicht die Rede ſein darf. Wenn aber auch keinerlei Bedenken gegen die von Bergſon behauptete Erfaſſungsweiſe des Ganzen beſtünden, ſo ſoll ſie – dem methodiſchen Gedanken Bergſons gemäß – nur auf dem Wege der Beſeitigung der handlungsrelativen Täuſchungen und einer Wertung der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung gelingen. Das heißt nicht bloß erſt in dem Moment, in welchem die Theorie der Handlungsrelativität bewieſen und außer Zweifel iſt, ſondern erſt dann, wenn wir gelernt haben, die handlungsrelativen Täuſchungen in konkretem Erkenntnisvollzuge zu beſeitigen und uns die wirklichen Intuitionen anzueignen. Iſt es wirklich ſo, ſo iſt es nicht bloß unerlaubt, das Verhältnis der reinen Wahrnehmung zu der heterogenen Mannigfaltigkeit der qualitativen Bewegungen (der »Materie«) als *Argument* für die Handlungs-

1) Er tut das unter der ausdrücklichen Bemerkung, daß dies für die reine Wahrnehmung gilt. Unſere Annahme entſpricht alſo ſeinen Abſichten in dieſem Falle.

bezogenheit der Wahrnehmung zu benützen, sondern wir sind auch gewissermaßen faktisch nicht imstande, dieses Verhältnis zu erfassen, ehe wir die ganze Theorie der Wahrnehmung nicht hinter uns haben. Indessen wird dieses Verhältnis nicht nur tatsächlich als Argument benützt, sondern es ist als Argument für die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung unentbehrlich. Würde nämlich die reine Wahrnehmung kein Teil des Ganzen (der »Materie«) sein, so könnte sie auch nicht als eine »Auswahl« der Bilder[1]) betrachtet werden. Die Auffassung der Wahrnehmung als gewissermaßen einer Nebenerscheinung der Handlung hat aber nur dann einen Sinn, wenn man nachweisen kann, daß die Gestalt der Wahrnehmung durch die Handlung bedingt und bewirkt ist. Hört die Wahrnehmung auf, eine Auswahl des für die Handlung Wichtigen zu sein, und eine Auswahl, die durch die Handlungsmotive evtl. -bedingungen bewirkt wird, so kann sie freilich immer für die Handlung von Bedeutung sein, aber nicht deswegen, weil sie handlungsrelativ ist, sondern weil sie objektive Erkenntnis leistet. Sie kann aber nicht als eine Folgeerscheinung der Handlung betrachtet werden.

Dieser Schwierigkeit reihen sich andere an. Wir haben oben festgestellt, daß die reine Wahrnehmung — nach Bergson — auch in einem anderen Sinne »Teil« sein kann, nämlich als der ausgewählte Teil des Ganzen eines zu der gesamten heterogenen Mannigfaltigkeit gehörenden Elementes.[2]) Beachtet man, daß Bergson, wenn er konsequent sein wollte, sich auf die heterogene und kontinuierliche Mannigfaltigkeit der qualitativ bestimmten Bewegungen beschränken müßte, so taucht sofort die Frage auf, wie er in dieser Mannigfaltigkeit noch »Ganze«, »Elemente« finden kann? Es gibt ja nach ihm in dem Absoluten keine selbständigen Ganzen; diese sind aber eine notwendige Voraussetzung für die Existenz der »Teile«. Wenn man also überhaupt die Rede von der Wahrnehmung als einem Teil des Ganzen nicht aufgeben soll, so kann dies nur unter der Voraussetzung geschehen, daß selbst in dem Absoluten gewisse Kernbildungen vorhanden sind, die trotz ihrer Veränderlichkeit ihre »Dieselbigkeit« bewahren, und daß diese Kernbildungen durch die Wahrnehmung nur sozusagen aus dem flüssigen Medium, in

---

1) Im Bergsonschen Sinne!

2) Bergson spricht ja sogar, wie oben bemerkt, von Dingen, die manche Seiten dem Handlungszentrum zuwenden, ihnen ihre Vorteile für die Handlung gewissermaßen ankündigen. Und wegen dieser Ankündigungsfunktion werden diese Seiten aus dem Ganzen ausgewählt und werden dadurch zur Wahrnehmung.

welchem sie sich befinden, herausgehoben werden. Geben wir das aber zu, so wird vor allem die ganze Bergsonsche Theorie der Wahrnehmung auf den Kopf gestellt. Denn von nun an sind es nicht die Kernbildungen, die durch die Handlungsrelativität der Wahrnehmung hervorgebracht werden, sondern umgekehrt ist es die Wahrnehmung, die sich nach diesen, absolut vorhandenen Kernen richtet und erst dadurch für die Handlung eine Bedeutung gewinnt. Höchstens kann, nachdem sozusagen die Wahrnehmung fertig ist, der Bereich dessen, was für die Handlung von Interesse ist, durch dieses Interesse als das »Wahrzunehmende« bestimmt und betont werden. Und diese Betonung ist der einzige Einfluß der Handlungsinteressen auf die Wahrnehmung. Außerdem kann in diesem Falle keine Rede davon sein, daß die Struktur dieser Kernbildungen (also nicht bloß die Kerne selbst) – und in der Folge die lange Reihe der verschiedenartigen »intellektuellen« Kategorien – sozusagen auf die Rechnung der Handlungsrelativität der Wahrnehmung geschrieben werden könnte. Diese Struktur ist hier vielmehr vorausgesetzt. Und ob z. B. die Abgrenzung der »Kerne« schärfer, oder flüssiger und unbestimmter ist – welche Unterschiede tatsächlich von den jeweiligen Handlungsinteressen durch die Art des Beachtetseins hervorgebracht werden können –, das hat auf die Existenz der kategorialen Struktur der »Kerne« absolut keinen Einfluß. So sehen wir die Unmöglichkeit ein, von der Wahrnehmung auch in diesem Sinne als von dem Teile eines Ganzen zu reden.

Aber wie es damit stehen mag, es ist noch zu fragen, ob die Scheidung zwischen dem Bildersysteme, genannt »Wahrnehmung« – wenn es sich um Bilder der reinen Wahrnehmung handeln soll – und dem Bildersysteme, genannt »Materie«, wenn es sich um die absolute Realität, d. h. die heterogene, kontinuierliche und beständig fließende Mannigfaltigkeit der Bewegungen handelt, überhaupt durchführbar ist! Nach der Bergsonschen Definition nämlich gibt es zwei Charakteristika, welche die Bilder der Wahrnehmung von denen der Materie unterscheiden: 1. daß sie eine andere Gruppierung evtl. Orientierung (mit einer wesentlichen Bezogenheit auf das Handlungszentrum) als die Bilder des die Materie bildenden Systems haben, welche ohne jegliche Beziehung zu dem Handlungszentrum sind; 2. daß sie eine auf das Handlungszentrum relative Veränderlichkeit aufweisen, die bei den Bildern des anderen Systems fehlt, da jedes Bild dieses Systems relativ unveränderlich ist und sich nur für sich und nicht für das Handlungszentrum ändert. – Versuchen wir uns vorzustellen, wie

die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung aussehen, so werden wir bald dazu gelangen, daß die genannte Scheidung nur dann durchführbar ist, wenn man die objektive Existenz der gegenständlichen Kategorien zugibt, d. h. wenn man das behauptet, was die Bergsonsche Theorie der Wahrnehmung leugnet. Wenn wir nämlich den Weisungen Bergsons folgen könnten, so hätten wir bei dem Vollzug einer reinen Wahrnehmung von der Materie nicht zwei verschiedene Reihen von Gegebenheiten vor uns – die eine, die sich auf die Materie, die andere, die sich auf die reine Wahrnehmung bezöge –, sondern es müßte uns in den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung selbst irgendwie die Materie gegeben werden. Die Bilder der Wahrnehmung und die der Materie sind ja »dieselben« Bilder. Und umgekehrt ist die Materie nur als ein System von Bildern zu fassen. Eine andere Gegebenheitsreihe für die Materie statuieren zu wollen, hieße – rein systematisch gesprochen – einerseits aus den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung ein völliges Geheimnis machen, andererseits aber in bezug auf die Erkenntnis der Materie zu einem unvermeidlichen Regreß gelangen. Ist es aber so, daß wir mit den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung irgendwie die Materie gegeben haben, dann müßte es an diesen Gegebenheiten selbst einerseits irgendwelche Momente geben, in welchen die Veränderlichkeit für das Zentrum und eine Gruppierung um das letztere herum sich ausprägten; andererseits müßte es in denselben Gegebenheiten andere Momente geben, in denen die relative Unveränderlichkeit und die Veränderlichkeit für sich selbst, sowie die Anordnung für sich selbst zum Ausdruck käme. Um aber die Sachlage so betrachten zu dürfen, müßte es erlaubt sein, in den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung heterogene Momentsysteme zu scheiden. Und es müßte dies erlaubt sein nicht bloß in bezug auf einen einzigen Teilmoment des Wahrnehmungsvollzuges, sondern in bezug auf das ganze fließende Continuum, von dem immer nur ein Ausschnitt streng aktuell ist, das schon Verflossene dagegen, sowie das Kommende sich irgendwie an dem Aktuellen kenntlich macht. Das alles ist aber für Bergson nicht erlaubt. Denn was würde das anderes heißen, als die Täuschungen evtl. den kinematographischen Mechanismus des Intellektes in die Sphäre des Absoluten einführen zu wollen? Außerdem was bedeutet dieses: »für sich« sich verändern? »für sich« sein, seine »eigene« Stelle in dem Bildersystem »Materie« einnehmen? Bedeutet das nicht, daß es ein identisches Etwas gibt, das als solches von der fließenden Kontinuierlichkeit der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung verschieden wäre – ein

Identisches, das sich in diesen mannigfachen Veränderungen als solches durchhält und eben »sich« verändert? Und daß dieses Identische dort, wo es »im Raume« ist und verbleibt, dort für sich existiert? Und bedeutet das wiederum nicht die »Schemata der Handlung«, die »Substanz«, den »Raum«[1]) usw. in die Sphäre des Absoluten einführen? Aber noch mehr! Die reine Wahrnehmung soll ja nach Bergson ein Teil der Materie sein. Dieser Teil also, der sozusagen in die Wahrnehmung fällt, müßte sich als Teil der Materie für sich ändern und eine eigene Stelle im ganzen System einnehmen und zugleich als ein Bestandteil der Wahrnehmung sich noch für das Zentrum verändern und, wenn man so sagen darf, eine andere Stelle im System als die ihm eigene annehmen. Ein identischer Teil eines Ganzen müßte zugleich veränderlich und unveränderlich, hier und dort sein!

Wir sehen: wenn man die Grundbehauptungen Bergsons konsequent einhalten will, ist es unmöglich, sowohl eine Scheidung zwischen der reinen Wahrnehmung und der Materie im Bergsonschen Sinne zu statuieren, wie auch – falls diese Scheidung sich doch irgendwie als durchführbar erweisen sollte – das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Materie als das zwischen Teil und Ganzem zu bestimmen. So wie die Dinge einmal bei Bergson liegen, ist es auch unmöglich, die Existenz der Materie in seinem Sinne zu behaupten. Denn existierte sie und würde sie so beschaffen sein, wie es Bergson will, dann müßte die reine Wahrnehmung als eine Täuschung hingestellt werden, sie, die trotz ihrer Handlungsbezogenheit ein Bestand von schlechthin unmittelbaren Gegebenheiten sein soll. Man müßte sodann für die Erkenntnis der Materie andere Erkenntnisakte annehmen. Und in diesem Falle würde im Rahmen der Bergsonschen Philosophie es nur die »äußere Intuition« sein können. Wäre jedoch die reine Wahrnehmung eine Täuschung, so müßte dann auch die äußere Intuition eine solche sein. Denn die letztere soll ja nach Bergson nichts anderes als eine Erweiterung der reinen Wahrnehmung sein. Es bleibt uns also nichts übrig als die Existenz der Materie im Bergsonschen Sinne zu leugnen. Denn an der schlechthinigen Unmittelbarkeit und somit Absolutheit der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung wollen wir weder, noch können wir rütteln, so sehr eine Korrektur der Bergsonschen Auffassung der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung uns notwendig zu sein

1) Einen Raum, der nicht notwendig als der mathematisch homogene gefaßt werden muß, der aber jedenfalls mit der fließenden, in sich ausgedehnten Mannigfaltigkeit der Bewegungen nicht identisch sein könnte.

scheint. Damit ist zugleich dreierlei gesagt: wir können in der Sphäre der unmittelbaren Gegebenheiten nur e i n System von Bildern anerkennen; wenn es eine »Materie« geben soll, muß sie jedenfalls in anderer Weise gefaßt werden, als es Bergson tut; die Beziehung zwischen der reinen Wahrnehmung und der etwa zu behauptenden Materie muß eine andere sein als die streng gefaßte Beziehung zwischen Teil und Ganzem.

Bei dem letzteren wollen wir noch einen Augenblick verweilen, um einerseits einen prinzipiellen Fehler bei Bergson aufzuweisen, andererseits uns für künftige Untersuchungen den Weg zu bahnen. Wir können hier freilich nur andeutend verfahren, so daß das jetzt Darzulegende erst nach der Durchführung positiver Analysen der hierher gehörigen Sachlage voll verständlich sein und sich als begründet erweisen wird. Aber andererseits scheint es uns, daß wir schon jetzt in der Lage sind, auf einen sehr wichtigen Punkt hinzuweisen.

So wenig wir nämlich der Bergsonschen Auffassung der Beziehung zwischen Wahrnehmung und Materie als der zwischen Teil und Ganzem — im s t r e n g e n Sinne des Wortes — zuzustimmen vermögen, so ist es doch andererseits nicht ausgeschlossen, daß eine Behauptung von Teil und Ganzem in einem m o d i f i z i e r t e n Sinne des Wortes nicht so ganz absurd sein dürfte. Wenn wir zum Beispiel irgendein Ding — etwa den Schreibtisch, an dem wir jetzt sitzen — wahrnehmen, so meinen wir das g a n z e Ding, den g a n z e n Schreibtisch wahrzunehmen, während wir »in Wirklichkeit« nur einen Ausschnitt von seinen Beschaffenheiten zu sehen bekommen. Den von uns abgewandten »Teil« des Tisches sehen wir in seinen Beschaffenheiten nicht, obwohl er uns natürlich mitgegeben ist, da wir eben einen T i s c h — einen a l l s e i t i g in sich geschlossenen und beschaffenen Gegenstand — wahrnehmen. Wollte man also diesen allseitig beschaffenen Gegenstand — als das für sich seiende Reale — als das »Ganze«, und den in die Wahrnehmung wirklich fallenden Teil, das in ihr unmittelbar Gegebene, als das Wahrgenommene im engeren Sinne fassen, so liegt der Gedanke nahe, daß in irgendwelchem Sinne doch vom Teil und Ganzen gesprochen werde.

Indessen wollen wir die eben beschriebene Sachlage Bergson nicht imputieren, und wir weisen bloß auf sie zum Beweise hin, daß die Leugnung der Beziehung »Teil — Ganzes« im strengen Sinne doch nicht die Möglichkeit ausschließt, im modifizierten Sinne darüber zu sprechen. Wie wir aber näher diese Beziehung zwischen der Wahrnehmung und der Materie (oder allgemeiner: dem wahrgenommenen

Gegenſtande überhaupt) beſtimmen wollten, und auch dann, wenn wir dieſe Beziehung im Bergſonſchen Sinne faſſen würden, ſo ſcheint uns folgendes außer Zweifel zu ſein: wenn die Wahrnehmung in irgendwelchem Sinne »Teil« des Ganzen der Materie wäre, ſo ginge dieſes Ganze über das aktuell Wahrgenommene, über das in die Wahrnehmung Fallende, hinaus. Die Materie – wie wir auch ihr Weſen näher beſtimmen – tranſzendiert als das Ganze den in der Wahrnehmung irgendwie enthaltenen »Teil«. Da aber die Materie, auch für Bergſon, nur mit Hilfe der äußeren reinen Wahrnehmung erkannt[1]), nur unter der Geſtalt eines Bildes erfaßt werden kann, und da ſomit, wenn wir überhaupt etwas von der Materie wiſſen, wir es ausſchließlich auf Grund der reinen, oder der zu einer Intuition erweiterten Wahrnehmung wiſſen können, ſo muß die Beziehung der Wahrnehmung zu der Materie – vor allem als eine Beziehung von einem Sinngebenden zu etwas gefaßt werden, dem ein Sinn, ein Weſen, eine Natur (und ein Sein) zugeſprochen wird. Wenn aber der Sinn von ſo etwas, wie die Materie, ſowie ihr Sein oder Nicht-Sein ſich aus der Wahrnehmung beſtimmt, und wenn es immer nur eine Teilbeſtimmung[2]) iſt, und man nur ſozuſagen auf dem Wege durch dieſe Teilbeſtimmungen zu einer Vollbeſtimmung gelangen kann[3]), ſo darf man die Exiſtenz, wie die Art der Natur der Materie nicht eher ſtreng wiſſenſchaftlich behaupten, ehe man noch nicht ſowohl den Sinn, wie den Erkenntniswert der Wahrnehmung begründet hat. Und was wichtiger iſt, daß man es innerhalb einer erkenntnistheoretiſchen Unterſuchung der Wahrnehmung nicht tun darf! Was finden wir aber bei Bergſon? Sein Ausgangspunkt, ſein »Prinzip«, von dem er bei der Geneſe der reinen Wahrnehmung ausgeht, iſt die Vorausſetzung der Exiſtenz der Materie und einer Materie, innerhalb deren ſich die Handlungszentren befinden ſollen. Nachdem er aber einmal die Exiſtenz der Materie – und ſomit die Geltung der reinen, oder ſonſtigen Wahrnehmung – vorausgeſetzt hat, tritt er an die Betrachtung heran, welche erſt dieſe Geltung herausſtellen – oder leugnen – ſoll.

Hier finden wir den grundſätzlichen Fehler der ganzen Unterſuchung. Und der Weg zu einer – wenigſtens im Prinzip – von Fehlern freien Theorie der Wahrnehmung kann nur ein ſolcher

1) Wegen der von Bergſon behaupteten Beziehungen zwiſchen der »äußeren Intuition« und der reinen Wahrnehmung!

2) Da ja die »Materie« als das »Ganze« über den in die Wahrnehmung fallenden »Teil« hinausgeht, den letzteren tranſzendiert!

3) Falls eine ſolche überhaupt möglich iſt!

sein, der eben nicht von der Existenz der Materie ausgeht! Tranzendiert jedoch die Materie die Gegebenheiten der Wahrnehmung so müssen wir uns zunächst auf die Wahrnehmung selbst, bzw. auf das unmittelbar Wahrgenommene, beschränken und zwar dies so sehr, daß selbst die Tranzendierung — wenn sie nicht in irgendwelcher, prinzipiell widersinnigen Weise verstanden werden soll — aus den unmittelbaren Gegebenheiten der Wahrnehmung selbst sich bestimmen muß. Die Rede von der Tranzendierung muß in den Gegebenheiten ihre Erkenntnisquelle und -grund haben, falls sie selbst nicht als widersinnig zurückgewiesen werden will. Hält man sich aber an diese Gegebenheiten selbst, befragt man sie, was in ihnen immanent liegt, so scheint es uns möglich zu sein, die Widersprüche und Schwierigkeiten zu vermeiden. Und gerade deswegen, weil Bergson sich nicht streng an die unmittelbar gegebenen Bilder hält, weil er über sie hinausgeht und in sie vielerlei hineindeutet, entstehen die vielen Schwierigkeiten, auf die wir bisher und im folgenden hinweisen müssen. Unsere Forderung lautet also: Zurück zur unmittelbaren Gegebenheit!

Doch vorher müssen wir noch zu der Diskussion zurückkehren: Die Leugnung der Möglichkeit der Scheidung zwischen der reinen Wahrnehmung und der Materie im Bergsonschen Sinne, sowie der Statuierung eines Verhältnisses vom Ganzen und Teil zwischen ihnen führt notwendig zu der Frage, wie die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung erkannt werden, evtl. korrelativ, was diese Gegebenheiten letzten Endes sind. Denn im Moment, in dem sie aufhören, ein Teil der Materie zu sein, fällt auch die Möglichkeit weg, sie durch eine Art »äußerer Intuition« zu erkennen. Aber auch bei Aufrechterhaltung der diesbezüglichen Behauptungen Bergsons ist die Frage nach der Erkennungsart von der reinen Wahrnehmung nicht zu umgehen. Denn die letztere ist jedenfalls inhaltlich von der Materie verschieden und somit muß man, wenn man die ihr eigentümliche Struktur fassen will, gewissermaßen den Blick von der Materie abwenden und ihn auf die Charakteristika der reinen Wahrnehmung richten. Was soll das aber für ein »Blick« sein? Doch nicht der, mit dem wir die Materie erkennen. Aber auch die »innere Intuition« nicht, weil es in diesem Falle zunächst notwendig wäre zu zeigen, daß die reine Wahrnehmung Bewußtsein ist.

Das Endergebnis ist also, daß die Behauptungen Bergsons über die reine Wahrnehmung im Rahmen seiner Erkenntnistheorie nicht begründet werden können.

Es bliebe uns noch übrig, die Sachlage zu untersuchen, die sich ergäbe, wenn unter den Bildern, die zu dem Bildersystem, genannt »Wahrnehmung« gehören, die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung zu verstehen wären. Indessen — näher zugesehen — ist es nicht möglich in diesen Gegebenheiten die Bilder zu sehen, welche Bergson als die Wahrnehmung der Materie gegenüberstellen will. Vor allem verbietet es die Bergsonsche Bestimmung der Wahrnehmung als eines »Teils« der Materie, die ausdrücklich auf die reine Wahrnehmung angewendet wird. Zudem wird die betrachtete Scheidung auf Grund der Behauptung vollzogen, die Bilder der Wahrnehmung seien sozusagen mehr in Veränderung begriffen als die Bilder, die zur Gesamtheit der Materie gehören, da die letzteren relativ unveränderlich sein sollen. Die konkrete Wahrnehmung ist aber — dem Ergebnis der Theorie des Intellektes nach — etwas im Verhältnis zu der absolut existierenden Materie weniger Veränderliches, Erstarrtes. Die beiden Momente — unaufhörliche Veränderlichkeit und Erstarrung — schließen sich gegenseitig aus. Man könnte freilich behaupten, daß die konkrete Wahrnehmung die Veränderlichkeit der reinen Wahrnehmung irgendwie in sich bergen muß, da sie nur ihre Überbauung ist. Sie wäre dann, soweit sie eben Elemente der reinen Wahrnehmung in sich enthält, als veränderlich und fließend, soweit sie aber subjektive Elemente (die Erinnerungsbilder, die verschiedenen Schemeta der Handlung, die »Kontraktionen«) in sich birgt, als erstarrt und stabilisiert zu betrachten. Bergson selbst sagt einmal, daß sie in ihren Tiefen beständig vibriert und sich ändert und nur an der Oberfläche zu einer Kruste erstarrt ist. Somit würden beide Bestimmungen der Wahrnehmung auf die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung passen. Dann muß man aber in dem Ganzen dieser Gegebenheiten die beiden so grundsätzlich verschiedenen Elemente scheiden. Indessen soll dieses Ganze nach Aussage Bergsons so verschmolzen sein, daß man nicht imstande sei, zu unterscheiden, wo das rein Gegebene endet, und wo die subjektiven Elemente anfangen. Und zudem — kehrt die alte Frage wieder — wie darf man da Scheidungen vollziehen, ohne die Strukturen des Intellektes einzuführen? Freilich behauptet Bergson, daß die Erinnerungsbilder desto mehr die Struktur des statischen Aspektes annehmen, je mehr sie realisiert sind. Sollte aber die Annahme der Struktur des statischen Aspektes realiter verstanden werden, dann müßte er keine Täuschung sein, sondern eine wirklich vorhandene Struktur der Bewußtseinszustände, was der allgemeinen Bergsonschen Auffassung des Bewußtseins widerspräche. Das Argument, es gäbe in

der Tat die Oberflächen-Zustände, in denen das Bewußtsein mit der äußeren Welt in Kontakt tritt, und welche die Struktur des statischen Aspektes besitzen, ist nicht stichhaltig. Man könnte es nur dann benutzen, wenn die Materie nicht als fließende Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen aufgefaßt würde. Und auch dann würden ernste Schwierigkeiten bestehen.[1])

Indessen muß — auch abgesehen von dem eben Gesagten — dieser ganze Versuch, die sich gegenseitig ausschließenden Bestimmungen der Wahrnehmungsbilder zu versöhnen, von vornherein als mißlungen betrachtet werden. Denn bei der Kontrastierung der zwei Bildersysteme werden die ganzen Wahrnehmungsbilder (und nicht nur gewisse Elemente von ihnen, welche irgendwie in ihrer »Tiefe« existieren) als das sich beständig Ändernde hingestellt und dem relativ Unveränderlichen des andern Systems gegenübergestellt. Auch in diesem Falle ist also die Gegenüberstellung zwischen den zwei Bildersystemen in der Gestalt, wie man sie bei Bergson findet, nicht durchzuführen. Und da wir zu demselben Resultate gekommen sind, als wir unter den Wahrnehmungsbildern die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung verstanden, so sehen wir, daß diese Gegenüberstellung auf die Weise, wie sie Bergson durchführt, überhaupt nicht möglich ist. Dann gilt auch das Argument für die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung, das sich auf diese Gegenüberstellung stützt, nicht. Zudem wissen wir auch nicht, was

1) Wir streifen hier an eine Schwierigkeit, die wir bis jetzt nicht berührt haben. Der statische Aspekt des Bewußtseins ist eine Ansicht von dem wirklichen Bewußtsein, in der inhaltlich statische Einheiten vorhanden sind. Andererseits ist er selbst ein Bewußtsein und muß die Struktur der fließenden Mannigfaltigkeit der reinen Dauer haben. Reduziert man, wie es Bergson tut, die ganze Sphäre des Bewußtseins auf die Gegebenheiten des Bewußtseins und stellt man alle Gegebenheiten auf dasselbe Niveau, dann ist es absolut nicht zu verstehen, wie in dem statischen Aspekte einerseits irgendwie statische Einheiten, andererseits nur eine fließende Kontinuität vorhanden sein kann. Das würde nur dann möglich sein, wenn man zwischen dem Erleben (Vermeinen) und dem Erlebten als solchem scheiden dürfte; und wieder zwischen dem reellen Gehalt des Erlebten und dem durch diesen Gehalt vermeinten Sinn der bewußten Gegenständlichkeit. Von diesen so verschiedenen Elementen will Bergson nur den reellen Gehalt des Erlebten anerkennen, und so ist es kein Wunder, daß man auf Schwierigkeiten stößt. Führte man diese Scheidungen durch, so käme man hier noch zu der Scheidung zwischen dem Erlebnis selbst — dem reinen Bewußtsein — und dem Psychischen. Mit all dem können wir uns hier nicht näher beschäftigen. Auch in unseren positiven Ausführungen werden wir davon nur das Unentbehrliche andeuten. Vgl. dazu E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie.

eigentlich die reine, bzw. die konkrete Wahrnehmung ist. Damit ist natürlich die Existenz von etwas Analogem zu dem, was Bergson reine Wahrnehmung und konkrete Wahrnehmung nennt, nicht geleugnet. Aber wenn es so etwas gibt, dann müssen wir die hierher gehörigen Sachlagen von Anfang an aufs neue studieren und durch Beseitigung der falschen Auffassungen auch die aus ihnen sich ergebenden Schwierigkeiten zu beseitigen versuchen.

Man muß aber jede Rücksicht auf jede von vornherein geplante philosophische Theorie beseitigen und sich bewußt dem rein unmittelbar Gegebenen hingeben und aus ihm allein das Material zu den richtig gefaßten Problemen und zu ihrer Lösung schöpfen. Bergson indessen ist nach einer sehr dürftigen Analyse des unmittelbar Gegebenen sofort zu einer Theorie übergegangen und hat auch diese Analyse von vornherein unter der Richtschnur der praktischen Theorie der intellektuellen Erkenntnis durchgeführt.

Wir haben oben die Frage aufgeworfen, worauf sich die Bergsonsche Behauptung stützt, daß in der Art der Anordnung der Wahrnehmungsbilder die Handlungsrelativität zum Ausdruck kommt.[1]) Sind die Wahrnehmungsbilder Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung, so fällt diese Behauptung Bergsons weg. Denn unter den letzteren gibt es, wie schon oben bemerkt wurde, keine Entfernungen, Horizonte, in denen sich die Dinge auf bestimmte Weise anordnen, keine Farben, die sich besser oder schlechter von dem Hintergrund abheben usw. Sind die Wahrnehmungsbilder mit den Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung identisch, dann wäre vor allem nach der Erkenntnisart dieser Gegebenheiten zu fragen. Denn wie es einerseits nicht selbstverständlich ist, was für eine Seinsart eigentlich die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung ausmachen, so ist es andrerseits gar nicht von vornherein zu entscheiden, mittels welcher Erkenntnisakte man sie erkennen kann. Eine Wahrnehmung zu vollziehen, in ihren Gegebenheiten die Realität zu vermeinen, bedeutet ja noch gar nicht, auch eine Erkenntnis von den Gegebenheiten selbst zu haben. Bergson aber geht hier — wie in allen analogen Fällen — auf diese Frage gar nicht ein. So müssen wir uns selbst nach entsprechenden Erkenntnisakten umschauen. Diese Gegebenheiten nehmen aber sozusagen eine Zwischenstellung zwischen dem Bewußtsein und der Materie ein, da sie eine Verschmelzung von subjektiven und »objektiven« (zu der »Materie« als solcher gehörigen) Elementen sein sollen.

---

1) Vgl. oben S. 443 (159).

Wir wissen also nicht, ob wir uns der äußeren oder der inneren Intuition bedienen sollen; denn keine von beiden wird auf das Ganze der Gegebenheit passen. Nur wenn wir die »Intuition« im weiteren Sinne des Wortes zu Hilfe rufen – die Intuition als das Zusammenfallen des Erkenntnissubjektes mit dem Erkenntnisobjekt – nur dann können wir erwarten, daß es unter diesen untereinander so verschiedenartigen Intuitionen eine geben kann, welche die Erkenntnis dieser Gegebenheiten zu geben fähig wäre. Auf diese Weise kommen wir zu dem Postulat einer unmittelbaren Gegebenheit der Gegebenheiten zwecks einer Untersuchung der Wahrnehmung. Dann müßten wir aber zugleich nach der Art dieser Gegebenheit und ihres Erkenntniswertes fragen – eine Frage, die von Bergson weder gestellt, noch beantwortet wird.

Weist aber der Gehalt der Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung in der Tat auf eine Handlungsbezogenheit hin? Bergson sagt darüber folgendes: » . . . j'observe que la dimension, la forme, la couleur même des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s'en approche ou s'en éloigne, que la force des odeurs, l'intensité des sons, augmentent et diminuent avec la distance, enfin que cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l'action immédiate de mon corps. A mesure que mon horizon s'élargit, les images qui m'entourent semblent se dessiner sur un fond plus uniforme et me devenir indifférentes. Plus je rétrécis cet horizon, plus les objects qu'il circonscrit, s'échelonnent distinctement selon la plus ou moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir. Ils renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir, influence éventuelle; ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps. Les objets qui entourent mon corps, réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux«[1]). Befragen wir die Bilder nach dem ihnen wirklich einwohnenden Gehalt, tragen wir in sie nichts hinein, was außerhalb dieses Gehaltes liegt, so finden wir gar nichts von dem, was Bergson behauptet. Das, was wir vorfinden, sind entweder mehr oder weniger deutlich hervortretende, in dieser oder jener Sättigung

1) M. e. m. S. 5 – 6. Vom Verf. unterstrichen.

sich gebende Farben und einheitliche Farbengebilde, oder es ist eine solche eigentümliche Art des sich Abhebens eines Farbengebildes von seiner Umgebung, daß wir nachher sagen: Dieses »Ding« tritt an dem Horizonte mehr hervor als ein anderes, es ist »näher« oder »weiter« von uns entfernt; — alles Phänomene von eigentümlicher Art. Aber daß wir in ihnen selbst finden sollten, daß die Dinge sich nach der größeren oder geringeren Bequemlichkeit, mit welcher wir sie erreichen, anordnen, das können wir nicht behaupten.

Wenn wir die Objektivität der Erfahrung überhaupt voraussetzen[1]), so wissen wir auf Grund dieser Erfahrung sowohl von der äußeren Welt, wie von unseren Verhaltungsweisen in dieser Welt, daß wir ein Ding mit größerer oder geringerer Bequemlichkeit erreichen können, wenn es in einer bestimmten Entfernung von uns ist. D. h. wenn die und die Entfernungen oder Lagen des Dinges von uns objektiv bestehen, so können wir auf diese oder jene mögliche Handlungsberührung zwischen unserem Körper und dem Ding schließen. Die Sache aber auf den Kopf zu stellen und zu sagen, daß sich uns die oder jene Entfernung in der bestimmten Art gibt, daß Dinge in dieser Entfernung so oder anders aussehen, weil diese oder jene Handlungsbeziehung zwischen uns und ihnen vorhanden ist, oder sogar zu sagen, daß diese Entfernung selbst nichts anderes darstellt, als die größere oder kleinere Leichtigkeit, mit der wir die Dinge in dieser Entfernung erreichen können, das erlaubt uns weder der Gehalt der Wahrnehmungsbilder selbst, noch die als objektiv gültig vermeinte sonstige Erfahrung.

Das Argument, daß der nervöse Apparat ein Werkzeug des Handelns ist, können wir kurz beantworten. Unser eigenes Gehirn und das übrige Nervensystem können wir in seiner Funktion und seinem Bau gar nicht unmittelbar erkennen. Wären wir nicht in der Lage, Nervenapparate an anderen Menschen oder an den Leichen anderer Menschen und Tiere zu studieren, so würden wir nie zu einer Theorie des Baues und der Funktion des Nervenapparates gelangen können. Dieses Studium beruht jedoch wesentlich auf der äußeren Wahrnehmung und auf der »In-Abhängigkeit-Setzung« des in der äußeren Wahrnehmung Erfahrenen zu gewissen psychischen Zuständlichkeiten, welche wir selbst erleben oder über deren Dasein wir von anderen Menschen erfahren. Dabei ist alles das, was wir auf diesem Wege erreichen, nur das Material, auf Grund dessen wir mehr oder weniger haltbare Hypothesen über

1) Eine Voraussetzung, deren Recht in der Untersuchung der Wahrnehmung in Frage steht!

den Bau und die Funktion des nervösen Apparates aufstellen. — Schon die Tatsache, daß diese ganze Verfahrungsweise die objektive Geltung der äußeren Wahrnehmung voraussetzt, bewirkt es, daß man sich des oben angedeuteten Argumentes für die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung nicht bedienen kann. Dies gilt noch in höherem Maße von den Hypothesen, die sich nicht nur bei dem gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaft, sondern auch überhaupt nie als absolut gültig erweisen lassen.

Dasselbe betrifft alle die Argumente und Gedankengänge Bergsons, bei denen er sich der Behauptungen der »positiven Wissenschaften« bedient. Diese sind als Produkte der intellektuellen Erkenntnis bei der gegenwärtigen Untersuchung selbst in Frage gestellt, somit ist die Anwendung ihrer Ergebnisse einer petitio principii gleich zu achten. Eo ipso verlieren für uns auch alle Motive, die Bergson in seiner entwicklungs-theoretischen Untersuchung verwendet, den Begründungswert. Darunter fällt aber auch das oben erwähnte Argument, daß zwischen der Wahrnehmung und der Handlung bestimmte Gesetze obwalten, weil es die Objektivität der naturwissenschaftlichen Untersuchungen über verschiedene Tierarten voraussetzt.

Endlich ist noch das Argument zu untersuchen, in dem behauptet wird, daß die »Schemata der Handlung« eine Bedingung des Zustandekommens und des Gelingens der Handlung sind. Darunter fallen sowohl die Untersuchungen Bergsons in »Matière et mémoire«, wie die ausführlichen Darlegungen in der »Évolution créatrice«.[1]) Allgemein betrachtet, läßt sich sagen, daß diese Untersuchungen wohl eine Parallelität aufweisen zwischen den Umständen, in denen sich eine vornehmlich mechanische Handlung und Tätigkeit abspielt, und dem formalen Bau der Dingwelt. Das wollen wir nicht bezweifeln. Aber auf Grund dessen gleich zu sagen, daß dieser formale Bau auf die Rechnung der Existenz der Handlung zu setzen ist, in ihr den Ursprung dieses Baues zu sehen, das ist es, was wir bezweifeln müssen. Denn an sich betrachtet, könnte ebensogut, oder sogar mit vielmehr Recht behauptet werden, daß die Art und Weise, wie eine Handlung vor sich geht, eben an die objektiv bestehenden Bedingungen, an die formale Struktur der körperlichen Welt angepaßt ist. Ja, wenn die »Schemata der Handlung« nur Schemata, nur gewisse Umbildungen der Realität wären, wenn es in dem »wirklich« Existierenden nichts gäbe, was eine Unterlage, ein real vorfindbares Pendant zu den »Schemata der Handlung« oder vielmehr eine

1) Von uns wiedergegeben im II. Abschnitt des I. Teiles dieser Arbeit.

Verkörperung der letzteren selbst wäre, dann könnte von der Möglichkeit und vom Gelingen der Handlung — eben einer solchen und keiner anderen! — keine Rede sein. Das fühlt übrigens Bergson selbst, wenn er behauptet, daß unsere Erkenntnis der äußeren Welt irgendwie in der Tiefe die Realität selbst erfassen muß, wenn die Handlung gelingen soll. Dabei denkt er an die reine Wahrnehmung. Dies allein aber würde für das Gelingen der Handlung nicht ausreichen. Sogar, wenn es ausreichen sollte, wenn die »Welt«, die in der reinen Wahrnehmung erfaßt wird, ihrer Struktur nach für das Zustandekommen und das Gelingen der Handlung ausreichen würde, wäre es völlig unverständlich, zu welchem Zwecke der ganze Überbau der konkreten Wahrnehmung, die Schemata der Handlung, der kinematographische Mechanismus des Intellektes usw. noch dienen soll. Sind aber die »Schemata der Handlung« notwendige Bedingungen der Ausführbarkeit und des Gelingens der Handlung, so reicht ihre sozusagen fiktive Existenz nicht aus, so müssen sie als objektive, gegenständliche Strukturen anerkannt werden. Erkennen wir dies aber wirklich an, so wird die Bergson'sche Theorie des Intellektes widersinnig, weil sie in dem Falle nicht bloß eine petitio principii in sich bergen müßte, sondern sogar eine Setzung eines Prinzips, dessen Inhalt dem Ergebnis der Theorie widerspricht. Die Möglichkeit einer petitio principii fühlt übrigens Bergson selbst, und um einer solchen vorzubeugen, stellt er seine metaphysische Genese des Intellektes und der Materie auf. Indessen auch diese Genese verbessert seine Lage nicht. Denn sie bringt für die Handlungsrelativität der intellektuellen Erkenntnis kein einziges Argument bei. Sie geht sogar gerade in umgekehrter Richtung, indem sie eine sukzessive, gegenseitige Anpassung zwischen der intellektuellen Erkenntnis (bzw. deren Kategorien) und der Materie (bzw. deren formaler Struktur) zum Ergebnis hat. Sie ist im Grunde von der früher angedeuteten petitio principii frei. Aber das allein macht sie für die Begründung der praktischen Auffassung des Intellektes nicht brauchbarer. Wir können uns also hier erlauben, auf sie nicht näher einzugehen.

Auf diese Weise glauben wir — in den Hauptpunkten — nachgewiesen zu haben, daß die Bergsonsche Theorie der intellektuellen Erkenntnis nicht haltbar ist. Damit ist noch nicht gesagt, daß alles, was Bergson in seinen diesbezüglichen Untersuchungen behauptet, falsch sei, und ebenso, daß überhaupt die Scheidung zwischen der intellektuellen Erkenntnis und der Intuition geleugnet werden müsse. Wie diese Scheidung zu vollziehen wäre, und was korrigiert werden

müßte, um sie einwandfrei auszugestalten und überhaupt den höchst wichtigen Einsichten Bergsons gerecht zu werden, das alles könnte nur in einer rein systematisch angestellten Untersuchung gezeigt werden. Wir möchten im folgenden nur die Grundlinien der entsprechenden Problematik entwerfen. Bis jetzt haben wir uns überzeugt, daß man weder die Kategorien relativieren und die Wesen leugnen, noch eine Theorie der Handlungsrelativität der äußeren Wahrnehmung und der auf sie sich stützenden Erkenntnisweisen – wenigstens auf die Art, wie es Bergson tut – aufbauen kann. Wir haben uns weiter überzeugt, daß die Schwierigkeiten der Bergsonschen Theorie der Wahrnehmung ihre Quelle hauptsächlich in den Verfehlungen gegen den Sinn der erkenntnistheoretischen Methode, sowie in der nicht reinlichen Fassung des unmittelbar Gegebenen haben. Zugleich haben wir bei Gelegenheit die Richtlinien einer positiv orientierten Untersuchung, sowie die Richtung, in welcher man die von Bergson gemachten Fehler beseitigen kann, angedeutet. Wir können somit zu der positiven Arbeit selbst übergehen.
